



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Organizacja grup gnostyckich między II a IV w. n. e.

Author: Przemysław Piwowarczyk

Citation style: Piwowarczyk Przemysław. (2013). Organizacja grup gnostyckich między II a IV w. n. e.. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski
Wydział Nauk Społecznych

Przemysław Piwowarczyk

Organizacja grup gnostyckich między II a IV w. n.e.

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora
i prof. dr hab. Ewy Wipszyckiej-Bravo

Katowice 2013

Jeśli korzystano z kilku wydań tekstu starożytnego, w tekście zaznaczono tylko te miejsca, w których przywołuje się inne wydanie niż preferowane w całości pracy. Wydania preferowane wskazano w bibliografii pogrubieniem.

W tekstach koptyjskich zasięg linii nadpisanej nad literami został ze względów edytorskich podany w przybliżeniu. Zrezygnowano z podawania sporadycznie pojawiających się w kodeksach koptyjskich i reprodukowanych w niektórych wydaniach znaków interpunkcyjnych o niejasnych funkcjach (*trema*, *circumflexus*). Zachowano natomiast system nawiasów stosowanych przez danego wydawcę.

Przekłady z języków starożytnych i nowożytnych, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora. W wypadku korzystania z istniejących przekładów, w przypisie podano tylko nazwisko tłumacza. Pełna informacja znajduje się w bibliografii danego źródła na końcu pracy. W wielu wypadkach, mimo istnienia dobrych przekładów danego tekstu na język polski, dokonano ponownego przekładu celem wyeksponowania społecznego aspektu danej wypowiedzi źródłowej. Zastosowano przyjęte w języku polskim formy imion grekich i łacińskich, o ile dla danego imienia taka forma istnieje. Daty, o ile nie podano inaczej, odnoszą się do naszej ery.

Dla nazwisk w języku rosyjskim w tekście pracy zastosowano transliterację według zasad PWN. Dla opisów bibliograficznych zachowano formy nietransliterowane. Jeśli to samo nazwisko występuje w publikacjach raz w zapisie cyrylickim, raz w transliteracji na język zachodni, zachowano formę ze strony tytułowej.

Dziękujemy promotorom naszej pracy, ks. prof. Wincentemu Myszorowi i prof. Ewie Wipszyckiej-Bravo za poświęcony czas i wszelką pomoc. Bez ich wiedzy i doświadczenia praca ta nie mogłaby dojść do skutku. Dziękujemy również innym osobom, które w różny sposób pomogły autorowi pracy na różnych jej etapach. Szczególnie dziękujemy (w kolejności alfabetycznej) prof. Benedetto Bravo, prof. Stephenowi Emmelowi, prof. Georgowi Schöllgenowi, dr hab. Krystynie Stebnickiej, ks. dr. hab. Andrzejowi Ucieszce. Za korektę językową dziękujemy mgr Annie Krawczyk. Wszelkie błędy i niedociągnięcia obciążają jedynie autora.

WSTĘP.....	5
GRUPA I ORGANIZACJA	5
GNOSTYCYZM I GNOSTYCY	16
RAMY CHRONOLOGICZNE.....	23
ŹRÓDŁA	23
Własne teksty gnostyckie	23
Ekskurs I: Niegnostyckie teksty z Nag Hammadi.....	37
Ekskurs II: Społeczny kontekst powstania pisma koptyjskiego.....	40
Świadectwa patrystyczne.....	43
STAN BADAŃ	51
METODY	57
PODSTAWOWE FORMY ORGANIZACJI GRUP W ANTYKU	61
ANTYCZNE MODELE RELIGIJNEGO ŻYCIA WSPÓLNOTOWEGO A CHRZEŚCJAŃSTWO	61
RODZINA	62
DOBROWOLNE STOWARZYSZENIA	64
SZKOŁA FILOZOFICZNA	67
EKKLESIA (KOŚCIÓŁ)	75
PODSUMOWANIE I DALSZE POSTULATY BADAWCZE	78
ORGANIZACJA GRUP GNOSTYCKICH W ŚWIELE TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH.....	80
ORGANIZACJA GRUP GNOSTYCKICH W ŚWIELE TEKSTÓW SETIAŃSKICH	80
Apokryf Jana	83
Hipostaza archontów	87
Melchizedek	88
Ewangelia Judasza.....	91
Ewangelia Egipcjan	94
Apokalipsa Adama	97
Potrójna Protennoia	98
Oda do Norei	100
Teksty setiańsko-platońskie.....	101
Trzy stele Seta	107
Zostrianos	109
Marsanes.....	112
Allogenes.....	117
Wnioski	120
ORGANIZACJA GRUP GNOSTYCKICH W ŚWIELE TEKSTÓW WALENTYŃSKICH	129
Fragmenty zachowane u pisarzy chrześcijańskich i świadectwa patrystyczne	129
Teksty z Nag Hammadi	146
Interpretacja wiedzy	146
Granice grupy.....	157
Struktury komunikacji i przywództwa.....	160
Obraz wspólnoty.....	175
Traktat Trójdzielny	178
Granice grupy.....	182
Struktura przywództwa i komunikacji.....	188
Obraz wspólnoty.....	197
Ewangelia prawdy	200
Wypowiedź o zmartwychwstaniu (List do Rheginosa)	204
Ewangelia Filipa	209
Wykład walentyński	212
Modlitwa Pawła.....	225
Wnioski	229
ORGANIZACJA GRUP GNOSTYCKICH W ŚWIELE POZOSTAŁYCH ŚWIADECTW ŹRÓDŁOWYCH.....	233
Bazyliidianie i karpokracjanie	234
Gnostycy aleksandryjscy z <i>Panarion</i> , 26	239
(Druga) Apokalipsa Jakuba	243
Mądrość Jezusa Chrystusa.....	244
List Piotra do Filipa	247

ORGANIZACJA GRUP W ŚWIELE WYBRANYCH TEKSTÓW GNOSTYCZYJĄCYCH	250
Świadectwo prawdy	250
Apokalipsa Piotra	253
KONKLUZJA	263
SKRÓTY	271
BIBLIOGRAFIA.....	278
INDEKS CYTOWAŃ.....	311
INDEKS IMION WŁASNYCH.....	322

Wstęp

Grupa i organizacja

Przedmiotem naszego zainteresowania są grupy gnostyczne. Nie gnostycyzm jako taki, ale właśnie określone czasowo i przestrzennie grupy, do których mamy dostęp poprzez powstałe i odtwarzane w nich teksty¹. Poprzez nasze analizy będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie o organizację, czyli charakter struktur grupowych w grupach gnostycznych, oraz na pytanie o relację organizacji grup gnostycznych do znanych w antyku form organizacyjnych.

W nauce możemy wyróżnić dwie kategorie pojęć odnoszonych do zbiorowości. Pierwszą możemy określić, za Davidem Brakke, jako kategorie interpretacyjne lub hermeneutyczne. Są one wyodrębniane na podstawie pewnego zakresu cech, w celu uporządkowania chaosu informacyjnego, jaki wyłania się ze źródeł. Do takich kategorii należą „judeochrześcijaństwo” lub „judaizm apokaliptyczny”. Osoby i grupy osób zaliczane do tych kategorii nigdy nie określały się w taki sposób i nigdy nie widziały się jako całość. Drugi typ to kategorie społeczne, co do których badacze są przekonani, że odzwierciedlają sposób, w jaki badane jednostki i grupy rzeczywiście widziały się i organizowały². W terminologii socjologicznej pierwszą kategorię możemy określić jako zbiór, drugą natomiast – jako grupę społeczną.

W naszych badaniach dla opisu struktur i procesów grupowych przyjmujemy i stosujemy konsekwentnie współczesną terminologię socjologiczną. Jakkolwiek w starożytności nie rozważano problematyki organizacji grupowej jako takiej, to jednak sam fenomen grupy i struktur wewnątrzgrupowych ma charakter uniwersalny i analizowanie go przy pomocy współczesnych kategorii jest całkowicie uzasadnione nawet w wypadku odległych epok historycznych. Encyklopedyczna definicja grupy społecznej mówi, iż jest to „zbiorowość o wykrystalizowanych strukturach wewnętrznych, systemach wartości, trwałych

¹ Spełniamy przez to postulat, wyrażony przed ponad trzydziestu laty przez H. A. Greena, który uważał, że w nauce o gnostycyzmie powinno się pisać nie historię idei, ale jedynie historię ludzi, którzy posługiwali się ideą, a także różnych sytuacji społecznych, w których ci ludzie się znajdowali. Zdaniem Greena, pytania, które należy stawiać to przede wszystkim do jakiej konkretnej publiczności i w jakim konkretnym kontekście społeczno-ekonomicznym gnostycki autor chciał siebie zaprezentować: H. A. Green, *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology*, „Numen” 24, 2 (1977), s. 133.

² D. Brakke, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge – London 2010, s. 16-17.

komponentach świadomościowych i specyficznej kulturze”³. Posłużenie się tego typu definicją w badaniach nad wczesnym chrześcijaństwem nie jest bynajmniej innowacyjne, zastosował ją bowiem z dużym powodzeniem do badań nad wspólnotami pawłowymi Wayne Meeks⁴. Proces delimitacji grupy oraz proces kształtowania się jej struktur, a także rezultat tych procesów nazywamy organizacją grupy⁵. Stanowią one (proces i rezultat) przedmiot naszego zainteresowania.

Oczywiście dla opisu fenomenu antycznych grup religijnych musimy nieco sprecyzować, pod jakim kątem będziemy badać interesujące nas wymiary organizacji grupowej. Jeśli chodzi o delimitację, to w świetle dostępnych źródeł interesować nas będą przede wszystkim opozycje „my – oni”, język przynależności, instytucje włączania do i wyłączania z grupy⁶. Podstawowa i pierwotna dla istnienia grupy jest świadomość odrębności społecznej, a zatem zdolność do przeciwstawienia ‘nas’ – ‘im’. Musimy jednak nieco zniuansować nasze rozumienie grupy społecznej. Otóż mogą istnieć grupy psychologiczne, w których członkowie zbiorowości odnoszą się tak samo do wartości i norm, postrzegają się jako całość, ale nie zachodzą między nimi rzeczywiste stosunki społeczne. Istnieją także grupy społeczne *sensu stricto*, w których w oparciu o interakcje wewnątrzgrupowe nastąpiło wykrystalizowanie się struktur wewnątrzgrupowych⁷. Naszym zadaniem jest zatem także sprawdzenie, czy dany tekst lub grupy powiązanych tekstów są

³ J. Mazur, *Grupa społeczna* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. Z. Bokszański, Warszawa 1998s. 260. Definicja ta nie podkreśla wprost, że grupa musi mieć jasno określone granice, zakłada to jednak *implicite*, mówiąc o „trwałych komponentach świadomościowych i specyficznej kulturze”. Samoświadomość grupy określa się poprzez odniesienie do grup zewnętrznych o odmiennej kulturze. Systemy wartości jednak nie interesują nas tutaj same w sobie, a jedynie o tyle, o ile rzutują na przebieg granicy grupy i kształt struktur wewnątrzgrupowych

⁴ W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven – London 2003, s. 84.

⁵ W literaturze rzadko definiuje się organizację grupy: J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 97: „System pozycji i ról społecznych oraz instytucji grupowych podporządkowanych instytucji władzy grupowej”. Turowski w swej definicji nie bierze pod uwagę dynamicznego charakteru organizacji grupowej.

⁶ Nie ograniczamy się tutaj wyłącznie do kontekstu rytuałów inicjacyjnych, ale mamy na uwadze także działania prowadzące do inicjacji. Konwencjonalnie możemy mówić o działalności misyjnej, chociaż misja jest kategorią bardzo niejednoznaczną. Nie myślimy bynajmniej o przedsięwzięciach organizowanych przez władze kościelne bądź państwowe (co charakteryzuje misje późnoantyczne i średniowieczne), ale o działalności jednostek i grup, nakierowanej na przekonywanie innych do swoich poglądów i ewentualnie na pozyskiwanie nowych członków grupy. Podkreślimy cztery typy tak rozumianej misji (oczywiście są to typy czyste, w praktyce mamy często do czynienia z ich wzajemnym przenikaniem), tak jak różni je M. Goodman (*Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, s. 3-4): misja informacyjna (dążenie do poinformowania innych, nie zaś do zmiany ich zachowania bądź statusu religijnego); misja edukacyjna (dążenie do zmiany postępowania innych, jednak niewymagająca przyjęcia przekonań religijnych); misja apologetyczna (dążenie do uznania mocy bóstwa, jednak bez konieczności osobistej konwersji); wreszcie prozelityzm, czyli dążenie do włączenia innych w obręb własnej wspólnoty religijnej.

⁷ Zagadnienie niezależności grupy psychologicznej od istnienia stosunków społecznych między członkami grupy omawia J. C. Turner, *Social Identification and Psychological Group Formation*, [w:] *The Social Dimension*, ed. H. Tajfel, Cambridge 1984, s. 518-538.

wytworami grupy społecznej, czy też może mamy do czynienia jedynie z grupą psychologiczną.

Współczesna socjologia wyróżnia trzy podstawowe struktury wewnątrzgrupowe: socjometryczną, przywództwa i komunikacyjną. Pierwsza z nich jest nieuchwytna przy pomocy dostępnych nam źródeł pisanych. Jej poznanie wymaga bowiem wzięcia pod uwagę wszystkich członków grupy⁸ – jest więc jasne, że nawet w wypadku najlepiej udokumentowanej źródłowo starożytnej grupy społecznej niemożliwe jest określenie choćby przybliżonego kształtu jej struktury socjometrycznej. Dlatego koncentrujemy się tylko na dwóch pozostałych strukturach.

Na strukturę przywództwa składają się „zarówno władza w sensie zdolności do wywierania wpływu na innych, zdolność do kierowania zachowaniami innych lub modyfikowania ich, jak i przywództwo formalne”⁹. Przywództwo jest oczywiście tylko jedną z instytucji grupowych, ale o szczególnym znaczeniu. Nie musi również być pełnione jednoosobowo. W grupie może znajdować się kilka instytucji przywódczych, zarówno komplementarnych, jak i konkurencyjnych względem siebie¹⁰.

Struktura komunikacyjna to sieć kanałów¹¹ przepływu informacji pomiędzy pozycjami w grupie. Komunikacja polega na przekazywaniu informacji i nie ogranicza się do przekazu słownego (ustnego i pisanego), ale obejmuje także język znaków i symboli. Pełni ona w grupie dwie zasadnicze funkcje: informacyjno-organizatorską i motywacyjno-inspirującą¹². Pierwsza polega na przekazywaniu wiadomości między pozycjami w grupie, zarówno „z góry na dół”, jak i „z dołu do góry”. W ten sposób możliwe jest podejmowanie przez grupę lub jej instytucje skutecznych działań. Funkcja druga polega na „wytworzeniu atmosfery zaangażowania i wspólnoty wśród członków grupy”¹³. System komunikacyjny zakłada istnienie przynajmniej czterech instancji: nadawcy, medium, kanału i odbiorcy. Zasadniczo można mówić o strukturach scentralizowanych i zdecentralizowanych¹⁴. W pierwszych

⁸ J. Szmátka, *Małe struktury społeczne. Wstęp do mikrosocjologii strukturalnej*, Warszawa 2007, s. 164, przywołuje tezę P. V. Crosbiego, że: „ogólnie rzecz biorąc, struktura socjometryczna odnosi się do wzorów stosunków pomiędzy uczuciami w grupie, wyrażania sympatii i antypatii pośród członków grupy”.

⁹ Mazur, *Grupa społeczna...*, s. 262.

¹⁰ Nie odwołujemy się do klasycznych typologii przywództwa, które są nie dość zniuansowane i mają ograniczone zastosowanie do interesujących nas struktur. Socjologowie w swych pracach nad małymi grupami odwołują się przede wszystkim do propozycji Maxa Webera, np. Szmátka, *Małe struktury...*, s. 222.

¹¹ Za: Turowski, *Socjologia. Małe struktury...*, s. 100, kanał to: „sieć pozycji społecznych, stanowisk, przez które informacja przepływa od stanowiska czy stanowisk najwyższych do stanowisk najniższych i odwrotnie”.

¹² Podział ten zawdzięczamy Turowskiemu, *Socjologia. Małe struktury...*, s. 98.

¹³ Turowski, *Socjologia. Małe struktury...*, s. 98.

¹⁴ Centralność danej struktury komunikacyjnej oblicza się przy pomocy tzw. miary Bavelasa (A. Bavelas, *Wzory komunikacji w grupach zadaniowych*, przeł. J. Szmátka, [w:] *Elementy mikrosocjologii*, red. J. Szmátka, Kraków 1979, s. 210-229), dla nas jednak jest ona bezużyteczna, wymaga bowiem znajomości wszystkich pozycji

występuje pozycja centralna¹⁵, dominująca w ten czy inny sposób nad pozostałymi, mająca możliwość – dzięki miejscu zajmowanemu w strukturze – kontrolowania całości lub części grupy. Ponieważ kontrola nad informacją jest istotną cechą realnego przywództwa, oczywistym jest, że istnieje wzajemna zależność między kształtem struktury przywództwa i struktury komunikacyjnej w grupie.

Wypada teraz zastanowić się nad kwestią czy grupy gnostyckie należy zaliczyć do małych, czy też do dużych grup społecznych. Określenie rozmiaru grupy warunkuje bowiem przyjęcie w naszych badaniach określonych wyjściowych hipotez. W świetle definicji „za grupy małe uważa się takie grupy społeczne, w których wszyscy członkowie są w stanie wchodzić w bezpośrednią styczność i osobiste stosunki społeczne (*face-to-face relations*). Ta zasada określa jednocześnie, że są to grupy nieliczne, choć liczba członków jest tu cechą wtórną”¹⁶. W przeciwieństwie do nich grupy duże „obejmują tak wielkie liczby członków, iż nie są oni w stanie wchodzić w styczności i stosunki osobiste, ale porozumiewają się i utrzymują łączność za pomocą prasy, okólników, pism obiegowych, masowych zebrań, radia i innych środków masowego przekazu. Przywódcy tych grup nie mają możliwości bezpośredniego kontaktu ze wszystkimi członkami i wytwarza się system stopni i barier między nimi a masami członków. Dlatego też wielkie struktury społeczne są oparte na hierarchicznej strukturze organizacyjnej i uregulowanym przepisami systemie łączności i komunikacji”¹⁷. Podstawowa zatem jest kwestia liczebności grupy. W przypadku gnostyków zagadnienie to wymaga dokładniejszego zbadania.

Jakiegokolwiek wyliczenia dotyczące liczebności gmin chrześcijańskich, z powodu braku źródeł, można uznać co najwyżej za szacunki. Niemniej są to szacunki niezwykle interesujące, pokazujące że liczba chrześcijan pod koniec II w. mieściła się w granicach 100-200 tys. osób¹⁸. Na temat liczebności gnostyków nie mamy jednak niemal żadnych

w grupie i rozłożenia kanałów komunikacyjnych między nimi. Dlatego też nie wyróżniamy klasycznych pięciu modeli struktur komunikacyjnych, a jedynie ogólne kategorie struktur scentralizowanych i zdecentralizowanych.

¹⁵ Nie zawsze pozycja centralna w strukturze komunikacyjnej jest równa pozycji przywódczej, choć są one silnie skorelowane. Nierzadkie są sytuacje, w których centrum struktury (substruktury) komunikacyjnej lokuje się poza formalną pozycją przywódczą, co może prowadzić do powstania konkurencyjnego ośrodka przywództwa.

¹⁶ Turowski, *Socjologia. Małe struktury...*, s. 111.

¹⁷ Turowski, *Socjologia. Małe struktury...*, s. 111-112.

¹⁸ Odwołujemy się tutaj do najnowszych szacunków: K. Hopkins, *Christian Number and its Implications*, JECS 6 (1998), s. 185-226; R. Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologists Reconsiders History*, Princeton 1996, s. 3-13. Hopkins przyjmuje, że około 180 r. w Imperium Rzymskim było blisko 100 tysięcy chrześcijan, skupionych w około 200 kościołach, przy czym średnia gmina (Hopkins jako jednostkę preferuje kościół domowy, nie zaś miasto) liczyła 500 osób (Hopkins, *Christian Number...*, s. 198-203). Hopkins nie uważa oczywiście, że liczby te odpowiadają ściśle rzeczywistej liczebności chrześcijan. Służą raczej jako „liczbowe metafory” (Hopkins, *Christian Number...*, s. 195), pomagające ująć chrześcijan w skali całej ludności Imperium i wyciągnąć z tego logiczne konsekwencje. Stark z kolei przyjmuje, że około 200 r. było blisko 218 tys. chrześcijan. Oczywiście również i w tym wypadku mamy do czynienia jedynie z wyliczeniami statystycznymi

informacji¹⁹. Ireneusz pisze, że uczniowie Marka zwiedli nad Rodanem wiele kobiet (πολλὰς γυναῖκας)²⁰. Tertulian podkreśla liczebność walentynian, mówiąc o „frequentissimum plane collegium inter haereticos”²¹. Przymiotnik ‘frequentissimus’ ma jednak podwójne znaczenie – może bowiem wskazywać na szczególnie liczną grupę, ale również na grupę, która szczególnie często występuje. Jedynie Epifaniusz dostarcza dokładniejszych informacji, kiedy wspomina, że w czasach jego młodości (1 poł. IV w.) z Aleksandrii wypędzono ok. osiemdziesięciu gnostyków²². Orygenes natomiast jest bardzo ostrożny jeśli idzie o liczby dotyczące grup gnostyckich, choć pisze jedynie o tych dawniejszych. Zapewnia, że mimo poszukiwań nigdy nie natknął się na grupy takie jak marcelinianie, harpokracjanie czy też takie, które wywodzą swe nazwy od Mariamne lub Marty (οὐδέ ποτε τούτοις ὠμιλήσαμεν)²³. O zwolennikach Dositheosa²⁴ pisze, że nigdy nie było ich wielu (οὐδέ πρότερον ἤκμασαν), a słyszał, że w jego czasach żyje tylko trzydziestu²⁵. Taką samą liczbę podaje dla szymonian²⁶. Wreszcie, mimo że znał „diagram oficki”, nigdy nie spotkał ludzi, którzy podzielali wyrażone na nim poglądy²⁷. Dla Orygenes argument z liczebności jest istotny w ocenie poglądów danej grupy. Fakt, że nie pisze on nic o liczebności walentynian,

opartymi na pewnych przyjętych wartościach brzegowych – zakłada się, że w 40 r. było 100 chrześcijan, a wzrost liczebności wynosił 40% w skali dekady. Interesujące są także obliczenia produkcji literackiej chrześcijan, korzystające z wyników Starka w R. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton – Oxford 2009, s. 18-21.

¹⁹ Stark, *The Rise...*, s. 140-142 na podstawie wyliczeń statystycznych stwierdza jednak silną korelację między obecnością gnostycyzmu w danym mieście a chrystianizacją tego miasta. Dostrzegamy zasadniczą sprzeczność w jego rozumowaniu – ponieważ obecnością gnostyków byli zainteresowani niemal wyłącznie pisarze chrześcijańscy, trudno spodziewać się świadectw ich obecności w miejscach, do których nie sięgało zainteresowanie pisarzy chrześcijańskich o antyheretyckim nastawieniu.

²⁰ Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 13, 7.

²¹ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 1, 1.

²² Epiphanius, *Panarion* 26, 17, 9.

²³ Origenes, *Contra Celsum* 6, 62.

²⁴ Grupa prawdopodobnie o rodowodzie samarytańskim, jednak przez niektórych pisarzy chrześcijańskich zaliczana do przodków gnostyków. Wszystkie świadectwa zbiera monografia S. J. Issera, *Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, Leiden 1976.

²⁵ Origenes, *Contra Celsum* 6, 11. Orygenes nie spotkał ich osobiście, ma tę informację z drugiej ręki (ιστορείσθαι). Liczba trzydzieści może jednak odzwierciedlać nie stan faktyczny, ale tradycję o pierwotnej grupie, skupionej między innymi wokół Dozyteusza (Isser, *Dositheans...*, s. 31).

²⁶ Origenes, *Contra Celsum* 1, 57. Zbieżność liczebności dozytean i szymonian każe przypuszczać, że obie wartości są oparte jedynie na pogłoskach lub wręcz że Orygenes wykorzystał (świadomie lub nie) tę samą informację dla opisu dwóch różnych grup: Isser, *Dositheans...*, s. 30.

²⁷ Origenes, *Contra Celsum* 6, 24: „Οὐδενὶ γοῦν, καίτοι γε πολλοὺς ἐκπεριελθόντες τόπους τῆς γῆς καὶ τοὺς πανταχοῦ ἐπαγγελλομένους τι εἶδέναι ζητήσαντες, περιτετεύχαμεν πρεσβεύοντι τὰ τοῦ διαγράμματος : Nigdy nie spotkaliśmy nikogo – choć, przemierzwszy liczne kraje, szukaliśmy ludzi, którzy uważają, że coś wiedzą – kto podzielałby poglądy nauki zawarte na diagramie”. Przekład własny. Por. *Contra Celsum*, 6, 26; B. Witte, *Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38*, Altenberge 1993, s. 92, uważa, że Orygenes mówi, że nie tyle nie spotkał nikogo, kto by cenil diagram, ile że nie spotkał nikogo wykształconego. Gdyby jednak spotkał ludzi niewykształconych, a używających diagramu, niewątpliwie użyłby tego argumentu przeciw Celsusowi. Orygenes jednak zaznacza wprost, że nauki tej nie podzielają nawet kobiety i prostacy (Orygenes, *Contra Celsum* 6, 24).

których znał, z którymi spotykał się i których dzieła czytał, wskazuje poniekąd, że musieli być dość liczni.

Dla oszacowania maksymalnej możliwej wielkości grup musimy też mieć stale na względzie warunki, w jakich grupy te się spotykały. Pierwotnie wszyscy chrześcijanie gromadzili się w domach prywatnych. Po raz pierwszy pisze o tym Paweł, gdy wspomina kościół zbierający się w Koryncie, w domu Akwili i Pryski²⁸. Niekiedy korzystano być może z pomieszczeń w *insulae*, należących do członków wspólnoty bądź wynajętych – taka rzeczywistość może stać za narracją z Dz 20, 8-9²⁹. *Recognitiones* wspominają o wielkiej sali (domus suae ingentem basilicam), którą na cele liturgii przeznaczył w swym domu Teofil z Antiochii³⁰. Najlepiej na cele liturgiczne nadawało się pomieszczenie jadalne, zwane *triclinium*³¹. Największe z nich mogły mieć kilkadziesiąt miejsc³². Istnienie osobnych pomieszczeń, przeznaczonych wyłącznie dla celów kultowych, jest poświadczone nie wcześniej niż dla ok. poł. III w. n.e. Najwcześniejsze znane przykłady znajdujemy w Dura Europos i w pobliżu Meggido³³. Dekret Galiena z 260 r., kończący prześladowania zapoczątkowane przez Waleriana, zaznacza, że wszystkie miejsca zebrań chrześcijańskich (loca tantum ad quae convenire consuerunt; οἱ τόποι οἱ θρησκευσίμοι)³⁴ mają być opuszczone przez tych, którzy je zajęli podczas prześladowań. W tym czasie występowanie pomieszczeń wyodrębnionych dla celów kultu musiało być już powszechne³⁵. Jeśli idzie o ich pojemność, to niewiele możemy na ten temat powiedzieć. Wedle szacunków, w sali zebrań w Dura Europos mogło pomieścić się do 75 osób, to jest mniej niż 1% mieszkańców miasta³⁶.

²⁸ 1 Kor 16, 19.

²⁹ Jest tam mowa o „sali na górze” (ἐν τῷ ὑπερώῳ) oraz o tym, że młodzieniec spadł „z trzeciego piętra” (ἀπὸ τοῦ τριστέγρου).

³⁰ Pseudoclementina, *Recognitiones* 10, 71. Jakkolwiek dzieło to datuje się różnie, powstało ono najprawdopodobniej w pierwszej połowie III w. Wspomina się w nim bowiem o edykcji Karakalli; fragment z *Recognitiones* cytuje natomiast Orygenes w *Komentarzu do Księgi Rodzaju*, napisanym w 231 r.

³¹ Tertullianus, *Apologeticum* 39, 15, określa zgromadzenie chrześcijan właśnie jako *triclinium*. Acta Petri (Actus Vercellenses) 20, opisują sytuację, w której ewangelię czyta się właśnie w *triclinium*.

³² V. A. Alikin, *Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development, and Content of the Christian Gatherings in the First to Third Centuries*, Leiden – Boston 2010, s. 53 pisze o jadalniach w *insulae*, które mogły pomieścić nawet sto osób. Nie udało nam się zweryfikować tej informacji. Sam Alikin nie daje w tym miejscu odwołania ani do źródeł, ani do literatury.

³³ Alikin, *Earliest History of the Christian Gathering...*, s. 55.

³⁴ Lactantius, *De mortibus persecutorum* 48, 9; Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 7, 13, 1.

³⁵ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 7, 30, 19, mówi o tym, że Paweł z Samosaty nie chciał ustąpić z τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου, co świadczy o tym, że w drugiej połowie III w. kościół Antiochii jako taki – nie zaś tylko jego prywatni członkowie – dysponował jakimiś pomieszczeniami.

³⁶ R. MacMullen, *Second Church: Popular Christianity A.D. 200 – 400*, Atlanta 2009, s. 3. Musimy mieć jednak na uwadze, że zwykle w pomieszczeniu tym nie zbierała się cała wspólnota. W święta, zwłaszcza Wielkanoc, wierni mogli gromadzić się na dziedzińcu lub na cmentarzu za miastem.

Na temat miejsc zebrań gnostyków mamy tylko pośrednie wskazówki. Tertulian pisze o walentynianach: „tam pod samym dachem mieszka bóg walentynian”³⁷. Można to rozumieć jako aluzję do jakiegoś miejsca zebrań walentynian, które mieściło się na najwyższym piętrze domu czynszowego. Świadcstwo o posiadaniu przez walentynian własnych budynków kultowych jest bardzo późne. Ambroży w liście do cesarza Teodozjusza z 388 r. wspomina o zniszczeniu takiego budynku w Kallinikon³⁸, nie wiemy jednak nic o jego rozmiarach, trudno więc określić, jak znaczna mogła być tamtejsza gmina walentyniańska.

Powyższe rozważania każą uznać grupy gnostyckie za grupy małe, w których bez przeszkód mogła zachodzić bezpośrednia komunikacja między członkami. Nawet jeśli przyjąć, że mieli oni do dyspozycji wielkie tryklinium na klikadziesiąt, to nadal jest to grupa, której członkowie są w stanie utrzymywać między sobą bezpośrednie stosunki. Moglibyśmy zatem przyjąć jako punkt wyjścia założenie o zdecentralizowanym charakterze sieci komunikacyjnej i niehierarchicznym systemie przywództwa. Takie przyporządkowanie stoi jednak na pierwszy rzut oka w sprzeczności ze znaczną produkcją literacką gnostyków, której rozmiar i charakterystyka odpowiada bardziej grupom, których członkowie pozbawieni są regularnych, bezpośrednich kontaktów.

Poza dziełami, których autorów znamy, istniała także duża ilość anonimowej literatury gnostyckiej, często pseudepigrafów. Ireneusz na temat walentynian pisze:

δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἐπλασαν, παραφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα.

Do tego, dla pomieszenia ludzi nierozumnych i nieznających prawdziwych pism, wprowadzili niewypowiedzianą mnogość mętnych i fałszywych tekstów, które sami utworzyli³⁹.

Ponadto w innym miejscu:

Hi uero qui sunt a Valentino iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur quam sunt ipsa Euangelia, siquidem in tantum processerunt audaciae uti quod ab his non olim conscriptum est 'ueritatis Euangelium' titulent.

Zwolennicy Walentyna, nie okazując zaś wcale bojaźni, wytwarzają własne pisma i chwalą się, że mają więcej niż tylko samą ewangelię – ponieważ faktycznie posunęli się do takiej zuchwałości, że tutulują *Ewangelią prawdy* nie tak dawno stworzony przez siebie tekst⁴⁰.

³⁷ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 7, 3: illic etiam Valentinianorum deus ad summas tegulas habitat.

³⁸ Ambrosius, *Epistulae extra collectionem* 1-1a.

³⁹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 20, 1.

W IV w. n.e. Epifaniusz pisze o znanych sobie gnostykach, że mieli wiele książek i podaje liczne tytuły, a nawet cytaty⁴¹. Trzykrotnie wspomina teksty zwane *Obcymi*⁴².

W przypadku większości z tych tekstów nic nie stoi na przeszkodzie by uznać, że zostały one wytworzone na użytek zewnętrzny, dla propagowania poglądów swych autorów. W ten sposób można dobrze wytłumaczyć współwystępowanie względnie niewielkich grup i znaczącej produkcji literackiej. Nie możemy zakładać – byłoby to wręcz nieprawdopodobne – że wszyscy członkowie grup gnostyckich, byli piśmienni. Skłaniamy się ku propozycjom Williama Harrisa, który uważa poziom alfabetyzacji w świecie grecko-rzymskim za względnie niski. Wśród chrześcijan, którzy w II i III w. nie należeli do warstwy senatorskiej ani nie służyli w legionach, odsetek osób piśmiennych musiał być jeszcze niższy niż średnia dla całego Cesarstwa⁴³. Zasadnym wydaje się założenie, że większość gnostyków, podobnie jak większość chrześcijan w ogóle, miała dostęp do tekstów poprzez słuchanie publicznych odczytów. Publiczne odczytywanie jest zaś jednym ze sposobów komunikacji bezpośredniej.

Więszkość świadectw wskazuje, że w przypadku chrześcijan to wspólne zebrania były miejscem kontaktu z tekstem Pisma oraz innymi tekstami uznanymi za budujące, z listami od innych wspólnot i aktami męczenników⁴⁴, a także z katechezą⁴⁵, która mogła być również utrwalana na piśmie. Prywatna lektura była dopuszczalna, choć rzadka⁴⁶. *Tradycja*

⁴⁰ Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 11, 9. Na temat *Ewangelii prawdy* osobna dyskusja we właściwej części pracy.

⁴¹ Epiphanius, *Panarion* 26, 8, 1: „Καὶ τὰ μὲν βιβλία αὐτῶν πολλὰ. ἐρωτήσεις γὰρ τινὰς Μαρίας ἐκτίθενται, ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαῶθ εἰς ὄνομα τε τοῦ Σῆθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται ἀποκαλύψεις δὲ τοῦ Ἀδὰμ ἄλλα λέγουσιν, εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψασθαι τετολμήκασιν, αὐτὸν δὲ τὸν σωτῆρα ἡμῶν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν οὐκ αἰσχύνονται λέγειν ὅτι αὐτὸς ἀπεκάλυψε ταύτην τὴν αἰσχροπυρίαν: Οὐβλὼσιν οὐδὲν οὐκ αἰσχύνονται λέγειν ὅτι αὐτὸς ἀπεκάλυψε ταύτην τὴν αἰσχροπυρίαν: Opublikowali bowiem jakieś *Pytania Marii*, inni zaś liczne księgi, o których mówiliśmy, na temat Ialdabaotha pod imieniami Seta; czytają także *Objawienia Adama*. Odważyli się też napisać nowe ewangelie pod imieniem apostołów i nie wstydzą się mówić, że sam nasz Pan i Zbawca Jezus Chrystus objawił te bezceństwa”. Przy omawianiu tej samej grupy, Epifaniusz cytuje również *Ewangelię Ewy* (*Panarion* 26, 3, 1) i *Ewangelię Filipa* (*Panarion* 16, 13, 2; jest to tekst inny niż ten znany z Nag Hammadi). Ponadto wymienia *Ewangelię doskonałości* (*Panarion*, 26, 2, 5). Mimo że Epifaniusz nie cytuje żadnego z pism znanych z Nag Hammadi, charakterystyka ta świetnie pasuje do wielu z nich. Skądinąd NHC V, 5 nosi właśnie tytuł *Objawienie (Apokalipsa) Adama*. Księgi „pod imieniem Seta i jego siedmiu synów” wspomina Epifaniusz także przy okazji omawiania grupy archontyków (*Panarion*, 40, 7, 4).

⁴² Epiphanius, *Panarion*, 39, 5, 1; 40, 2, 1, 40, 7, 5.

⁴³ W. V. Harris, *Ancient Literacy*, London 1991, s. 267. 272, szacuje (głównie na podstawie materiału inskrypcyjnego), że dla Italii średni poziom alfabetyzacji wynosił poniżej 15%, natomiast dla ogółu zachodnich prowincji zaś –średnio między 5% a 10% (Harris nie podaje całosciowych szacunków dla wschodnich prowincji). Oczywiście nie możemy zapominać o różnych poziomach alfabetyzacji oraz o znaczących różnicach w zależności od statusu majątkowego, płci czy miejsca zamieszkania. Jedynie wśród mężczyzn ze stanu senatorskiego i ekwickiego, oraz wśród legionistów umiejętność czytania i pisanie była normą. Trzeba jednak pamiętać, że podobnie jak wszystkie szacunki dotyczące zjawisk społecznych w świecie antycznym, także wyliczenia Harrisa mają jedynie względną wartość.

⁴⁴ Alikin, *The Earliest History...*, s. 158-178; H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven – London 1995, s. 214-218.

⁴⁵ Alikin, *The Earliest History...*, s. 183-210; *Traditio apostolica*. 35, 2.

⁴⁶ Gamble, *Books...*, s. 231-237.

Apostolska dopuszcza ją, jeśli nie było akurat publicznej katechezy⁴⁷. W tym kontekście należy zatem widzieć także miejsce powstania większości tekstów gnostyckich znanych nam z pierwszej ręki⁴⁸, choć każdorazowo należy dokładnie rozpoznać ich rodzaj. Niemniej istnieje pewna grupa tekstów, które ze względu na swoją niezwykle skomplikowaną, niemal techniczną, zawartość, w celu pełnego przyswojenia wymagały lektury, nie zaś tylko wysłuchania. Kontekst ich powstania wymaga szczególnego wyjaśnienia. Uważamy zatem, że właśnie skupienie się na charakterystyce produkowanych przez gnostyków tekstów umożliwi nam lepsze zrozumienie ich organizacji grupowej. Musimy jednak poczynić znaczące zastrzeżenie. Mamy tylko ograniczony dostęp (poprzez teksty) do wiedzy o pozatekstowej komunikacji gnostyków, która odgrywała, jak można podejrzewać, ogromną rolę w życiu wspólnotowym⁴⁹. Jednak nawet na podstawie tego, co możemy wyczytać, widzimy, że była ona niezwykle rozbudowana, a zwłaszcza, że istniała bardzo znacząca sfera nauczania oralnego, częściowo o charakterze ezoterycznym.

Jak słusznie zauważa Kurt Rudolph, tajemnica i objawienie są ze sobą nieodłącznie związane. Każde objawienie wymaga tajemnicy, nie można bowiem objawiać czegoś, co nie jest ukryte, nie można również ukrywać niczego, co nie mogłoby zostać ujawnione⁵⁰. Niektóre z tekstów gnostyckich zawierają zastrzeżenie o możliwości wyjawienia jej tylko wybranym (AJ, Melchizedek)⁵¹. Niekiedy teksty gnostyckie są określone wprost jako tajemne – utwory wymagające specjalnej interpretacji⁵². Zdaniem Rudolpha, tego typu zastrzeżenia mają charakter zabiegu retorycznego, mają podkreślać wyjątkowość tajemnicy i wybraństwo tych, którzy dostąpili jej poznania⁵³. Takie wyjaśnienie wydaje się w wielu miejscach prawdopodobne, nie do końca możemy jednak przyznać Rudolphowi rację. Mamy bowiem wskazówki świadczące o rzeczywistym występowaniu nauczania ezoterycznego wśród

⁴⁷ Traditio apostolica, 41, 4. Traditio apostolica, 41, 2, zaznacza jednak, że szczególnie ten, kto umie czytać, powinien udać się na katechezę. Umiejętność czytania nie jest zatem traktowana jako wystarczającą do prywatnej lektury.

⁴⁸ W przeciwieństwie do Markschesia, *Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen? Oder: ein gescheiterter Denkversuch zum Thema Heil und Geschichte* [w:] Ch. Marksches, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009, s. 101-102, który uważa, że tym kontekstem była „offenbar philosophischer Lehre”, zarówno w kręgu niezależnych nauczycieli, jak i zorganizowanych szkół.

⁴⁹ W obliczu znacznej liczby walentyniańskich tekstów osobliwie brzmi zapewnienie Ireneusza, *Adversus haereses*, 3, 2, 1, że walentynianie wyżej cenili żywe słowo („viva vox”) niż teksty.

⁵⁰ K. Rudolph, *Geheimnis und Geheimhaltung in der Antiken Gnosis und im Manichäismus*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 223-225.

⁵¹ NHC II, 31, 28 – 32, 5 = NHC IV, 49,9-26 = NHC III, 39, 23-40, 9 = BG 76,7-77, 5; NHC IX, 27, 3-6; por. podobne zastrzeżenia w tekstach niegnostyckich ApJac NHC I, 1, 8 – 2, 7.

⁵² NHC II, 1, 13 = IV, 1, 2-4; παρὰ γὰρ πρὸς μυστήριον ἰττενεα πατρίμ : NHC II 31, 31-32 = NHC IV, 49, 12-13 = NHC III, 39, 17-18 = BG 75, 19 – 76,1; CT 33, 1-3; por. także *Ewangelia Tomasza*, NHC II 32, 10-12.

⁵³ Rudolph, *Geheimnis...*, s. 230. Rudolph wypowiada się dość skrótowo: „das allerdings mehr literarisch zur Steigerung des Geheimbesitzes und seiner Singularität für den «ausgewählten» Adressaten zu bewerten ist”.

walentynian. Ptolemeusz, po wyjaśnieniu Florze natury prawa i demiurga, uprzedzając jej pytania, dodaje przy końcu swego *Listu*:

Później, jeśli Bóg pozwoli, otrzymasz dokładniejsze wyjaśnienie sprawy zarówno samego Principium (ἀρχήν), jak sposobu pochodzenia od Niego, gdy zostaniesz uznana za godną wtajemniczenia w tradycję apostolską, jaka i do nas dotarła drogą kolejnego przekazywania. Wówczas również uzasadnimy nasze poglądy słowami samego Zbawiciela⁵⁴

Prawdopodobnie również uwagi Ireneusza dotyczą tego typu praktyk:

Ci mianowicie przemawiają do tłumu ze względu na tych, którzy należą do kościoła, których sami nazywają zwykłymi członkami kościoła; dzięki temu chwytają prostaczków i ludzą ich, udając naszą naukę, aby częściej ich słuchano. Ci także żalą się na nas, że choć uważają podobnie jak my, bez przyczyny nie utrzymujemy z nimi kontaktów, że choć to samo mówią i tę samą mają naukę, nazywamy ich heretykami. A kiedy przez pytania, które szykują, odwołują niektórych od wiary i czynią ich zupełnie posłusznymi sobie słuchaczami, opowiadają im na osobności niewysłowioną tajemnicę tej ich pełni⁵⁵.

Przypomnijmy jednak, że ezoteryczne nauczanie występowało nie tylko wśród gnostyków. Chrześcijanie powszechnie przestrzegali *disciplina arcani*, nie wyjawiając całości swej nauki i rytuału przed nieochrzczonymi⁵⁶. Również w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej istniał podział na tych, którzy znali tylko część objawienia i na tych, którzy znali je w pełni⁵⁷. Orygenes wyraźnie zaznacza, że tylko odpowiednio przygotowany chrześcijanin jest w stanie

⁵⁴ Ptolemaeus, Epistula ad Floram 7, 9. Przekład: Michalski. Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZAC 4 (2000), s. 231, zaprzecza jakobyśmy mieli tu do czynienia ze wskazaniem na dalsze ezoteryczne, nauczanie. Uważa, że gatunek *eisagoge* dopuszcza jedynie dyskusję o zjawiskach, a nie o przyczynach. Nie tłumaczy to jednak, dlaczego Ptolemeusz twierdzi wprost, że Flora nie jest jeszcze godna (ἀξιουμένη) tej wiedzy. Zwróćmy uwagę na kategorię tradycji apostolskiej. Treść tajemnego nauczania ma prowadzić poprzez apostołów do samego Jezusa. Na tego typu tradycję powołują się walentynianie także według Klemensa Aleksandryjskiego (Stromata 7, 106, 4). Wspomniane dialogi objawieniowe, osadzone w okresie po zmartwychwstaniu Jezusa, służą uwiarygodnieniu takiej tradycji.

⁵⁵ Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 15, 2. Tertulian, *Adversus Valentinianos* 1, 4, chyba opiera się na tym przekazie, kiedy pisze, że nauka walentynian jest tak utajona, że: „ne discipulis quidem propriis ante commitunt quam suos fecerint : nie dowierzają nawet swym własnym uczniom, dopóki nie włączą ich do swego grona”.

⁵⁶ Liczne przykłady: G. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996, s. 32-34. Ponadto uwagi Celsusa w: Origenes, *Contra Celsum*, 1, 12 na temat niechęci chrześcijan do wyjawiania zasad swej wiary. Praktyka ta przetrwała do V w. Jeszcze Hermiasz Sozomen, *Historia ecclesiastica* 1, 20, wyjaśnia, dlaczego nie zamieścił w swym dziele symbolu nicejskiego: „Nie jest wykluczone, że i niektórzy spośród nienależących do Kościoła też przeczytają tę książkę. Ukryłem więc, co można było ukryć ze spraw sekretnych, objętych nakazem milczenia”. Przekład: Kazikowski.

⁵⁷ I na to liczne przykłady daje Stroumsa, *Hidden Wisdom...*, s. 34-38. Zupełnie mija się z prawdą stwierdzenie J. E. Hafnera, *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg – Basel – Wien 2003, s. 546, że w ujęciu ortodoksyjnym „chrześcijaństwo i należąca do niego wiedza są z samej swej natury *factum publicum*”.

przyjąć niektóre nauki⁵⁸. Również w gminach niegnostyckich istnienie sekretnej, ustnej tradycji mającej pochodzić od Jezusa a dostępnej tylko wybranym, nie ulega wątpliwości. Nawet Ireneusz nie zaprzecza jej istnieniu – choć jej posiadanie przypisuje biskupom⁵⁹. Klasyczny jest tutaj przykład Klemensa z Aleksandrii⁶⁰.

Chrześcijańska tradycja ezoteryczna nie ograniczała się jednak do przekazu ustnego – korzystała również z sekretnych ksiąg⁶¹. Doskonałym przykładem jest list Klemensa do Teodora, w którym Klemens przyznaje, że istnieją dwie ewangelie Marka, jedna ogólnie dostępna i jedna sekretna⁶². Ismo Dunderberg twierdzi, że nie powinniśmy uważać, że mamy tu do czynienia z dwoistością nauczania, ale z ezoteryzmem wykształconych. Sądzi on, że Ireneusz mógł swobodnie rozmawiać z walentynianami, ponieważ ci uznali go za prezentującego odpowiednio wysoki poziom wykształcenia, a Ptolemeusz nie pisze Florze o wszystkich sprawach, ponieważ uważa ją za niedojrzałą intelektualnie, nie zaś ze względu na to, że była niewtajemniczona⁶³. Przeciwno tej propozycji można wytoczyć jednak kilka poważnych argumentów. Ireneusz opiera swoją relację o systemie mitologicznym przede

⁵⁸ Origenes, *Contra Celsum*, 3, 60. Co prawda Orygenes nie pisze, że zna tajemną, niezapisaną tradycję, ale jest przynajmniej przekonany, że istniała: *Contra Celsum*, 6, 6.

⁵⁹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 3, 1. Idę tu za interpretacją Stroumsy, *Hidden Wisdom...*, s. 35.

⁶⁰ Stroumsa, *Hidden Wisdom...*, s. 36-38. Itter, *Esoteric Teaching in Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden – Boston 2009 (SVCh 97), s. 36-37, uważa jednak, że nie chodzi tu o dwie odrębne tradycje – jedną głoszoną ustnie dla grona wybranych, a inną dla szerszej publiczności. Otóż Klemens zakłada, że tylko przygotowani, to jest ci, którzy przeszli przez nauczanie ustne, będą w stanie w pełni pojąć treść jego pism, nieobeznani natomiast pozostaną nieświadomi, mimo ich lektury. Ezoteryzm Klemensa nazywa Itter „uniwersalizmem ezoterycznym” (Itter, *Esoteric Teaching...*, s. 211), zdaniem Klemensa bowiem kościół ma za zadanie stałe wtajemniczanie w misteria Boga. Możemy zatem mówić o swego rodzaju ezoteryzmie misyjnym. Itter, *Esoteric Teaching...*, s. 216, odróżnia ezoteryzm Klemensa od ezoteryzmu gnostyckiego. Ten drugi, jego zdaniem, zakłada automatyzm zbawienia po otrzymaniu wiedzy, podczas gdy ezoteryzm Klemensa zakłada stały wysiłek na drodze do zbawienia i nie zwalnia z obowiązków wobec wspólnoty; nie zakłada też radykalnego rozróżnienia wtajemniczonego gnostyka i zwykłego członka gminy. Jak zobaczymy, w gnostycyzmie walentyniańskim rzecz wygląda podobnie.

⁶¹ Przykłady znów daje Stroumsa, *Hidden Wisdom...*, s. 40-41. Oczywiście podstawowym źródłem nauczania było Pismo, które zawierało w sobie wiele tajemnic, nie każdemu dostępnych, choć być może przeczuwanych, jak pisze Orygenes o Ewangelii Jana w *De principis*, 4, 2, 3: „Nawet ci, którzy nie potrafią pojąć co się tam ukrywa, rozumieją przecież najwyraźniej, że coś się tam ukrywa”. Przekład: Kalinkowski.

⁶² Clemens Alexandrinus, *Epistula ad Teodorum* 1, 24-25; 1, 27 – 2, 2: „do spisanych przedtem czynów dołożył inne; dodał jeszcze pewne słowa, co do których wiedział, że wyjaśnienie wprowadzi słuchaczy w tajemnicę (...). A umierając, pozostawił swoje dzieło Kościołowi w Aleksandrii, gdzie teraz jest strzeżone w sposób zupełnie niezawodny i odczytywane tylko tym, którzy są wtajemniczeni w wielkie tajemnice”. Przekład: Wojciechowski. *Tajemna Ewangelia Marka* nie jest uznawana przez część badaczy za tekst autentyczny, ale za dawne lub współczesne fałszerstwo. Z obszernej literatury za reprezentatywne można uznać dwa teksty (odwołują się one do całości debaty). Umiarkowane stanowisko prezentuje: Ch. W. Hedrick, *The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy*, J ECS 11 (2003), s. 133-145. Wskazuje on, że fizyczne właściwości kart, na których zapisano *List*, nie pozwalają widzieć w nim produktu XX w. Z kolei F. Watson, *Beyond Suspicion: On the Authorship of the Mar Saba Letter and the Secret Gospel of Mark*, JTS 61 (2010), s. 128-170, uważa cały *List* za fałszerstwo Smitha. Należy zwrócić szczególną uwagę na wysiłek autora, który stara się odkryć zaszyfrowane w greckim tekście nazwisko Smitha – zupełnie pomija natomiast właściwości fizyczne kart. Oba artykuły doczekały się replik. Publikuje je, jak również aktualny stan debaty, na poświęconej temu zagadnieniu stronie, w dziale Latest News, W. Wilker: http://www-user.uni-bremen.de/~wie/Secret/secmark_home.html.

⁶³ I. Dunderberg, *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*, New York 2008, s. 191-195.

wszystkim na źródłach pisanych. Wyraźnie zaznacza, że jego poprzednicy nie zdołali odeprzeć walentynian, ponieważ nie poznali ich nauki⁶⁴ – a przecież byli wśród nich ludzie wykształceni lepiej od Ireneusza (np. Justyn). Ze względu na to, że jego dzieło ma cel praktyczny, podawanie nieprawdziwych informacji o postępowaniu walentynian osłabiałoby jego skuteczność. Ireneusz nie wie także nic o walentyniańskim rytuale – szczególnie istotnym aspekcie życia wspólnotowego walentynian, a więc jego rozmówcy nie podzielili się z nim całą swoją wiedzą. Wreszcie właśnie obecność swoistych walentyniańskich ceremonii inicjacyjnych sugeruje również związaną z nimi naukę, niedostępną dla nieinicjowanych. Naszym zatem zdaniem można mówić z pewnością o istnieniu, przynajmniej wśród walentynian, jakichś form nauczania ezoterycznego. Do niego nie mamy jednak niemal żadnego dostępu, stąd obraz organizacji grup gnostyckich, jaki wyłania się z naszych źródeł, jest już z założenia niepełny.

Gnostycyzm i gnostycy

Aby jednoznacznie zidentyfikować grupy gnostyckie, musimy poświęcić nieco miejsca terminom „gnostycyzm” i „gnostycy”. Gnostyzyzm jest terminem o nowożytnym rodowodzie, powstałym w XVII stuleciu w toku sporów religijnych między protestantami a katolikami. Wówczas był on równoznaczny z pojęciem herezji⁶⁵. Termin „gnoza”, choć często pojawia się w tekstach starożytnych, nigdy nie oznacza grupy osób⁶⁶. Przymiotnik „gnostycki” występuje szeroko w tradycji platońskiej i pitagorejskiej na oznaczenie poznawczej właściwości duszy lub dla odróżnienia sztuk praktycznych od teoretycznych⁶⁷.

⁶⁴ Irenaeus, *Adversus haereses*, 4, praef. 2: „Hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentini, quia ignorabant regulam ipsorum: Ci którzy byli przed nami i którzy z pewnością byli o wiele lepsi od nas, nie potrafili jednak sprzeciwić się dostatecznie zwolennikom Walentyna, ponieważ nie znali ich nauki”.

⁶⁵ Jego twórcą jest angielski teolog Henry More (1614-1687), który użył go jako ogólnego określenia antycznej herezji, w takim sensie wykorzystał ten termin także w swej polemice z katolikami. Na ten temat, z obszernymi cytatami z More’a, zob. B. Layton, *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, [w:] *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L. M. White, O. L. Yarbrough, Augsburg Fortress 1995, s. 348-349. Termin „gnostycyzm” nie spełnia nawet reguł greckiego słowotwórstwa: J. Holzhausen, *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie*, JAC 44 (2001), s. 58.

⁶⁶ Holzhausen, *Gnostizismus...*, s. 58-60; Marksches, *Gnosis. An Introduction*, London – New York 2003, s. 1-7. R. Mortley, C. Colpe, *Gnosis I (Erkenntnislehre)*, RAC 2, Stuttgart 1979, kol. 446-537, przedstawiają całość greckiego i żydowskiego rozumienia poznania, niekoniecznie określanego samym terminem γνῶσις.

⁶⁷ Po raz pierwszy: Plato, *Politicus*, 258e. Holzhausen, *Gnostizismus...*, s. 60-61. Liczne przykłady użycia przymiotnika „gnostyczny” w kontekście filozoficznym daje także M. Smith, *History of the term gnostikos*, [w:] *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978* (SHR 41. I-II), vol. 2. *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Leiden 1981, s. 799-800.

Dopiero w II w. n.e. spotykamy się z osobami, które określały się jako gnostycy⁶⁸. Już pierwsze użycie tego terminu odnosi się do chrześcijan⁶⁹. Mamy jednak bardzo niewiele wskazań na to, że określali się tak przedstawiciele jakiejś grupy⁷⁰. Zresztą zawsze są to świadectwa zewnętrzne. Uderzające jest szczególnie to, że w tekstach z Nag Hammadi w ogóle brak tego terminu w odniesieniu do osób⁷¹. Podobnie jest u ojców apostoelskich i apologetów. Co ciekawe, nie ma także żadnego bezpośredniego świadectwa, iż określali się tak walentynianie – najlepiej poznana z grup identyfikowanych jako gnostyckie⁷². Mamy tu najpewniej do czynienia nie z określeniem samej grupy, ale cechy przypisywanej sobie przez jej członków – posiadania pełnej wiedzy o Chrystusie, podobnie jak termin ten funkcjonuje u Klemensa Aleksandryjskiego⁷³. Nie możemy zatem wykazać, że kiedykolwiek istniała taka grupa, która dla odróżnienia się od innych, dla określenia siebie jako grupy, używałaby nazwy „gnostycy”. Nie jesteśmy też w stanie wskazać powiązań pomiędzy tymi kilkoma grupami, na temat których mamy świadectwa, iż ich członkowie tak się określali, ani powiązań tychże z innymi grupami, powszechnie określanymi jako gnostyckie. Problemu definiowania gnostycyzmu nie należy zatem w ogóle rozpatrywać pod kątem nazewnictwa występującego w źródłach.

⁶⁸ Na temat tego przymiotnika w odniesieniu do chrześcijan zob. doskonałe, krytyczne studium (w języku rosyjskim): A. Л. Хосроев, *Ещё раз о термине гностик. I*, Hyperboreus 14 (2008), s. 91-117; *Ещё раз о термине гностик. II*, Hyperboreus 15 (2009), s. 101-109.

⁶⁹ Origenes, *Contra Celsum* V, 61. Najpierw Orygenes cytuje Celsusa, który zauważa, że pośród chrześcijan istnieją tacy, którzy uważają się za trzeci rodzaj i określają się jako pneumactycy. Na to Orygenes identyfikuje ich jako walentynian (οἱμαὶ δ' αὐτὸν λέγειν τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου) i dodaje: Ἐστῶσαν δέ τινες καὶ ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί (Niechże będą i tacy, co sami się zwą gnostykami). Hosroev (Хосроев., *Ещё раз (II)...*, s. 105-107 wysuwa tezę, że przeniesienie terminu γνωστικός na osoby dokonało się w środowisku chrześcijańskich platoników pod wpływem 1 Kor 2, 15-16.

⁷⁰ Ireanaeus, *Adversus haereses*, 1, 36, 6 (karpokracjanie, zwolennicy Marceliny); Clemens Alexandrinus, *Stromata* III (4) 30, 1 (zwolennicy Prodikosa); *Refutatio* 5, 8, 29 (naaseńczycy); być może również chrześcijańscy platonicy z otoczenia Plotyna, których odparł w dziele *Przeciwko gnostykom*, określali się w ten sposób (Porphyrius, *Vita Plotini* 16) – tytuł ten podaje nam jednak tylko Porfiriusz, w samym tekście Plotyna termin „gnostyk” nie występuje.

⁷¹ Może z wyjątkiem *Księgi Tomasza*, NHC II 138, 15-16 gdzie Jezus określa Tomasza jako πρεσβυτερος, za którym może się kryć γνωστικός: Хосроев, *Ещё раз...*, s. 105, przyp. 35.

⁷² Хосроев, *Ещё раз...*, s. 103, próbuje wykazać, że dwie wzmianki o gnostykach w *Pedagogu* Klemensa (Paedagogus, 1, 31, 2. 52, 2) odnoszą się właśnie do walentynian. Naszym jednak zdaniem mogą one odnosić się równie dobrze do zwolenników Prodikosa, albo wręcz do określonych jednostek, jak niewymieniony z imienia heretyk, który zaliczał siebie do gnostyków (Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 117, 5): ἔφασκε γὰρ δὴ αὐτὸν καὶ γνωστικὸν εἶναι. Świadectwo Epifaniasza (Panarion, 31, 1, 1) jest sprzeczne z wcześniejszymi źródłami i musi być uznane za niewiarygodne. Dla Epifaniasza i jemu współczesnych termin „gnostyk” był już właściwie synonimem terminu „heretyk”: Хосроев, *Ещё раз (I)...*, s. 115-117.

⁷³ Holzhausen, *Gnosticismus...*, s. 64. Kiedy Klemens Aleksandryjski mówi o chrześcijańskim gnostyku zawsze jest to konkretna osoba, która uczestniczy w doskonałej wspólnocie z Bogiem i braćmi. Na temat cech, które charakteryzują gnostyka u Klemensa, zob. zwięźle: J. Grzywaczewski, *Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, VP 11 (1986), s. 543-554.

Można spojrzeć na zagadnienie gnostycyzmu także od strony obserwatorów zewnętrznych. Kiedy Ireneusz pisze o gnostyckiej herezji, którą przejął Walentyń⁷⁴, to powołuje się na doktrynę zbliżoną do tej, którą znamy z *Apokryfu Jana*⁷⁵. Ireneusz określa więc pewne osoby (znane mu jednak jedynie przez teksty) jako „gnostyków” i odróżnia je od innych, w tym zwłaszcza Walentyna i jego uczniów. Tworząc genealogię herezji, czyni jednak z owych „gnostyków” ogniwo pośrednie pomiędzy nauką Szymona Maga a uczniami Walentyna⁷⁶. Późniejsi herezjologowie używają określenia „gnostycy” z coraz większą swobodą, aż do Epifaniasza, który do gnostyków zaliczył także walentynian⁷⁷.

Nauka przez długi czas operowała właśnie szerszą definicją gnostycyzmu, zależną – choć nie artykułowano tego wprost – od genealogii ireneuszowej, a co za tym idzie – uwikłaną w polemikę konfesyjną. W poczet gnostyków włączano zasadniczo wszystkie grupy opisane przez Ireneusza i inne, o podobnych poglądach, opisane przez pozostałych autorów starożytnych. Gnostycyzm traktowano niekiedy wręcz jako osobną religię⁷⁸. Z czasem

⁷⁴ Irenaeus *Adversus haereses*, 1, 11, 1: „Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἵρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτήρα διδασκαλείου μεθαρμόσας, Οὐαλεντίνος : Pierwszy bowiem Walentyń przeniósł do swej szkoły zasady tak zwanej gnostyckiej herezji”. Por. Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 29, 1: „Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit : Poza tymi, których nazywa się szymonianami, powstało mnóstwo tak zwanych barbelognostyków”. Przekład : Myszor, [w:] *Ewangelia Judasza...*, s. 65. A. Rousseau i L. Doutreleau usuwają z tekstu termin „Barbelo” z tekstu (SCh 263, s. 263-300). Nie wydaje się to jednak zasadne, przez jego wprowadzenie Ireneusz chce odróżnić tych gnostyków od karpokracjan, o których pisze, że nazywali się gnostykami – Holzhausen, *Gnosticizmus...*, s. 69. Por. Irenaeus, *Adversus haereses*, 2, praef., 1: „diximus quoque multitudinem eorum qui sunt ab eo Gnostici : wspomnieliśmy także o mnóstwie gnostyków, którzy pochodzą od niego [tj. od Szymona: P.P.]”. Brakke, *The Gnostics...*, s. 32-34, uważa, że choć Ireneusz nie twierdzi, że osoby te zwały się gnostykami, to zapewne tak było. Nie widzimy innego powodu, dla którego miałyby określać swych oponentów tym pozytywnym terminem. Holzhausen, *Gnosticizmus...*, s. 70, uważa zaś, że ponieważ w passusach na temat nauki tej grupy brak nie tylko określenia „gnostycy”, ale i sama gnoza nie gra w niej żadnej roli, to użycie tej nazwy musi być uznane za inwencję samego Ireneusza. Rozumowanie Brakkego wydaje się jednak słuszniejsze. Holzhausen nie zauważa ponadto, iż Ireneusz wyraźnie podkreśla, że mówi o „tak zwanych” gnostykach i „tak zwanej” gnostyckiej herezji. Określenia te nie mogą zatem być jego autorstwa, ale muszą pochodzić z jego źródeł.

⁷⁵ Irenaeus *Adversus haereses*, 1, 29. Inna wersja, również przypisana gnostykom: Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 30-31.

⁷⁶ Irenaeus *Adversus haereses*, 3, 4, 3, po wspomnieniu Walentyna i Marcjona, dodaje: „Reliqui uero qui uocantur Gnostici, a Menandro Simonis discipulo, quemadmodum ostendimus, accipientes initia : Pozostali zaś, tak zwani gnostycy, od Menandra, ucznia Szymona, jak ukazaliśmy, wzięli początek”. W tym miejscu pozostaje niejasne, czy w poczet gnostyków Ireneusz zalicza tylko tych, których wymienia w tym zdaniu, czy też wyżej wymienionych Walentyna i Marcjona.

⁷⁷ Holzhausen, *Gnosticizmus...*, s. 70-73. Epifaniasz (Panarion, 31, titulus) kieruje swą krytykę κατὰ Οὐαλεντίνων τῶν καὶ Γνωστικῶν; por. Epiphanius, Panarion 31, 36, 5.

⁷⁸ Jak w tytule książki H. Jonasa, *Gnostic Religion* (Pierwsze angielskie wydanie w 1958 r., polski przekład: *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994). Jeszcze Kurt Rudolph w swej fundamentalnej monografii z 1977 r. (polski przekład: *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995) określił gnozę wręcz jako religię: Rudolph, *Gnoza...*, s. 11: „Nie popełnia się błędu, widząc w gnozie złożoną z wielu szkół i kierunków religię dualistyczną, która wobec świata i ówczesnego społeczeństwa zajmowała zdecydowaną negatywną postawę i głosiła wyzwolenie człowieka właśnie z opresji bytu ziemskiego, osiągalne dzięki «wglądowi» w esencjalną więź człowieka – jako «duszy» czy też «ducha» –

podjęto próby doprecyzowania tego pojęcia. Dla studiów nad gnostycyzmem w 2. poł. XX w. istotna była zwłaszcza definicja zaproponowana na kongresie w Messynie w 1966 r., która rozgraniczała pojęcia gnozy jako „wiedzy o boskich tajemnicach zastrzeżonej dla pewnej elity”, i gnostycyzmu, jako „określonej grupy systemów drugiego stulecia po Chrystusie”⁷⁹. Po Messynie gnostycyzm obejmował nadal ten sam katalog grup, niemniej używano tego terminu najczęściej już bez wartościującego nacechowania. Po trzydziestu latach gnostycyzm, rozumiany jako pewna jedność został gruntownie skrytykowany przez Michaela Williamsa w przełomowej książce *Rethinking “Gnosticism”*⁸⁰. Zauważa on, że w oparciu o kryteria przyjęte w Messynie można zakwestionować gnostycką tożsamość każdej z omawianych przez Ireneusza postaci i grup⁸¹. Zamiast terminu „gnostycyzm” Williams proponuje używanie kategorii „biblijne tradycje demiurgiczne”⁸², która jednak zupełnie się nie przyjęła i wspomina się o niej tylko w kontekście książki Williamsa. Kategoria ta wydaje się jeszcze bardziej rozmyta niż gnostycyzm⁸³. Dla naszego zagadnienia same nazwy nie są zbyt istotne. Musimy jedynie uważać, by tego co jest tylko kategorią interpretacyjną, nie traktować tak,

z nadziemskim królestwem wolności i spokoju”. W literaturze niemieckiej termin „die Gnostizismus” pojawia się dość rzadko, przeważa określenie „die Gnosis”.

⁷⁹ *Propozycje kongresu w Messynie w roku 1966 dotyczące badań gnozy*, przeł. W. Myszor, [w:] *Studia Antiquitatis Christianae* 12 (1996), s. 6. W *Propozycjach* określono szereg powiązanych ze sobą cech, jakie charakteryzują gnostycyzm (*Propozycje...*, s. 6): „wyobrażenie o obecności w człowieku boskiej »iskry«, która wyszła z boskiego świata i upadła na ten świat (...) i która może być ponownie obudzona przez boski odpowiednik samej siebie, aby w końcu zostać ostatecznie przywrócona do pierwotnego stanu. Wyobrażenie to (...) opiera się ontologicznie na poglądzie o rozwoju boskości z góry w dół (...) na dualizmie na planie monistycznego tła, który wyraża się w podwójnym ruchu, rozwoju z góry w dół i przywracaniu pierwotnego stanu”. Właściwie niezauważona (wydaje się, że duży wpływ na ten fakt miał skomplikowany, abstrakcyjny język) pozostała natomiast inna próba definicji, zaproponowana przez C. Colpego, *Gnosis II (Gnosizismus)*, [w:] *RAC* 2, Stuttgart 1979, kol. 540-541, która poza tym, że kładła nacisk na istnienie zhipostazowanej, rozdwojonej jaźni (co podkreśla też definicja messyńska), to za niezbędne dla gnostycyzmu uważała istnienie mitów, „które chcą na sposób dyskursywno-narracyjny wyjaśnić, jak doszło do spersonalizowanego rozbitcia jaźni, jak również, w jaki sposób może ona być znowu wyniesiona” (Colpe, *Gnosis II...*, kol. 541).

⁸⁰ M. Williams, *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996. Z późniejszej literatury S. Haar, *Simon Magus, The First Gnostic?*, Berlin – New York 2003 (Beihefte zur ZNW 119), s. 296-299, wskazuje na ograniczenia definicji messyńskiej. Co prawda postać Szymona spełnia jej kryteria, ale definicji tej wymyka się szereg cech specyficznych, różniących Szymona od innych gnostyków.

⁸¹ Williams, *Rethinking...*, s. 46, podaje odwołania do literatury. Skrajny przypadek takiego podejścia stanowi zestawienie zawarte w M. Tardieu, J.-D. Dubois, *Introduction a la littérature gnostique, I, Histoire du mot »gnostique«. Instruments de travail. Collections retrouvés avant 1945*, Paris 1986, s. 26-27. Tardieu sprzeciwia się uznawaniu za gnostyków między innymi Menandra i Satomila („des platoniciens chaldaïsans”), Bazyliidesa i Izidora („des platoniciens non chaldaïsans”).

⁸² Williams, *Rethinking...*, s. 51: „By «demiurgical» traditions I mean all those what ascribe the creation and managagement of the cosmos to some lower entity or entities, distinct from the highest God (...) that also incorporate or adapt traditions from Jewish or Christian Scripture”.

⁸³ Krytyka propozycji Williamsa: Brakke, *The Gnostics...*, s. 22. W istocie, jak przyznaje sam Williams, „biblijne tradycje demiurgiczne”, jeśli chodzi o zakres przedmiotowy, są niemal zbieżne z tym, co określano wcześniej jako „gnostycyzm”. Brakke słusznie zauważa, że jest to kategoria szersza, w którą wpasowałaby się nawet *Ewangelia Jana*. Przy odrobinie wysiłku, teologię janową, w której logos pośredniczy w stworzeniu, można by uznać za biblijną tradycję demiurgiczną.

jakbyśmy mieli do czynienia z kategorią społeczną⁸⁴, niezależnie jak kategorie te nazwiemy. W dyskusjach nad gnostycyzmem często przywołuje się także książkę Karen King, *What is Gnosticism?*⁸⁵ Autorka uważa, że niezależnie od tego, jak zdefiniowalibyśmy przedmiot naszego zainteresowania, samo historyczne uwikłanie terminu „gnostycyzm” w wartościujące opozycje: herezja – ortodoksja, kościół – sekta itp. nie pozwoli nam na obiektywne zbadanie tego fenomenu. Zdając sobie sprawę z kontekstu, w jakim termin ten funkcjonował w przeszłości, uważamy jednak, że możemy zrezygnować z tego balastu, nie pozbywając się przy tym użytecznej kategorii interpretacyjnej.

Dostrzegając zasadności przytoczonych wyżej krytyk, nie widzimy jednak powodu aby zarzucić próby uchwycenia wspólnych cech grup, wyróżnionych na podstawie pewnych kryteriów typologicznych. To, czy grupy te określimy jako „gnostyckie” czy też nie, jest wyłącznie kwestią konwencji, a nam nie wydaje się zasadne zarzucanie przyjętego terminu na rzecz nowych⁸⁶. Przyjrzyjmy się dwóm propozycjom definicyjnym z ostatnich lat, zaproponowanym przez czołowych badaczy gnostycyzmu:

Pearson ⁸⁷	Markschies ⁸⁸
<ul style="list-style-type: none"> • Zbawcza wiedza o bogu i prawdziwej naturze człowieka, pochodząca ze świata boskiego, objawiona przez pochodzącego z tamtego świata pośrednika • Dualistyczna wizja Boga, człowieka i świata • Celem przyjęcia gnozy jest wyzwolenie z tego świata i powrót do pierwotnego boskiego świata • Mythopoeia – rozbudowane mity przez które dokonuje się objawienie gnozy 	<ul style="list-style-type: none"> • Zupełnie pozaświatowy, odległy najwyższy Bóg • Wprowadzenie dalszych boskich postaci, które są bliższe człowiekowi niż najwyższy Bóg • Świat i materia odczuwane jako złe, powodują alienację gnostyka • Bóg stwórca odrębny od najwyższego Boga, czasem rozumiany jako nierozumny, a czasem wręcz jako zły • Wyjaśnienie takiego stanu rzeczy przez mitologiczny dramat upadku, podczas którego boski element zostaje uwięziony w pewnej klasie ludzi i może zostać wyzwolony • Wiedza o tym stanie rzeczy przekazana przez

⁸⁴ Brakke, *The Gnostics...*, s. 20-21. Przyczyny rozumienia kategorii interpretacyjnych jako społecznych należy dopatrywać się w metodzie stosowanej przez dawniejsze pokolenia badaczy gnostycyzmu. Podejście, które za Greenem (*Gnosis and Gnosticism...*, s. 122-133) możemy nazwać „historią motywów”, zupełnie ignorowało rzeczywistość historyczną i koncentrowało się na wyabstrahowanych motywach religijnych, często będących konglomeratem różnych wątków, przejętych z historycznie niepowiązanych kontekstów; w tym wszystkim jest ono spadkobiercą metody fenomenologicznej Mircei Eliadego. Stąd już łatwo było wyprowadzić ahistoryczną wspólnotę dzielącą określone przekonania.

⁸⁵ K. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003.

⁸⁶ Uparty sprzeciw Brakkego dotyczy, nie wiedzieć czemu, stosowania samego terminu „gnostycyzm” czy „gnostycy” na oznaczenie kategorii interpretacyjnej, choć sam przyznaje, że „może być owocnym intelektualnie badanie grup i tekstów, które zbiera ta definicja” (odnośnie do definicji zaproponowanej Antiego Marjanena, *'Gnosticism'*, [w:] *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. S. A. Harvey, D. G. Hunter, Oxford 2008, s. 209-210, ale to zdanie odnieść należy do każdej typologicznej definicji gnostycyzmu): Brakke, *The Gnostics...*, s. 26.

⁸⁷ B. A. Pearson, *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis 2007, s. 12-14.

⁸⁸ Marksches, *Gnosis...*, s. 16-17.

	boskiego zbawcę • Odkupienie człowieka następuje przez rozpoznanie w nim elementu boskiego • Tendencja do dualizmu na różnych szczeblach
--	---

Jak widzimy, możliwe jest wyodrębnienie elementów treściowych, które umożliwiają stworzenie takiej kategorii heurystycznej jak gnostycyzm. Nie wszystkie one wydają się jednakowo ważne, nie wydaje się też konieczne uszczegóławianie ich, tak jak robi to Marksches. Będąc świadomymi wszystkich zastrzeżeń podnoszonych przez krytyków takiego podejścia, możemy posługiwać się nią bezpiecznie, bez obawy, że zmusi nas ona do wartościowania bądź niepostrzeżenie przekształci się w kategorię społeczną. W naszej propozycji ograniczymy się do trzech elementów charakteryzujących gnostycyzm, które muszą zachodzić łącznie:

1. Przekonanie o nietożsamości Boga i stwórcy.

Nie rozstrzygamy statusu ontologicznego stwórcy, tego czy ma on złą czy tylko niedoskonałą naturę. Nie rozstrzygamy również, czy stwórca musi być konkretny, czy też może być zbiorowy.

2. Przekonanie o powstaniu świata w wyniku dewolucji bóstwa, ujęte w narrację mitologiczną.

Warunek dewolucji bóstwa wyklucza z kręgu naszego zainteresowania te systemy myślowe, które zakładają odwieczność podziału na dobro i zło, a zatem przede wszystkim manicheizm⁸⁹, ale także pierwotną doktrynę Marcjona⁹⁰, mandaizm⁹¹, jak również Parafrazę Sema (NHC VIII, 1)⁹² i systemy oparte na trzech zasadach, opisane w *Refutatio* (naaseńczyków, peratów, doketystów i setian – różnych jednak od tych znanych z innych

⁸⁹ Wykluczenie manicheizmu z naszych rozważań ma i inne przyczyny. Religia ta powstała w zupełnie odrębnym kontekście kulturowym i czasowym (aramejskojęzyczne obszary państwa perskiego w III w.) i jedynie w obszarze basenu Morza Śródziemnego zaadaptowała niektóre elementy obecnej tam myśli gnostyckiej. Na temat tej adaptacji: A. Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während des ersten Jahrhunderts*, Altenberge 1995, s. 104-133. Manicheizm zwykle bywa włączany do syntez na temat gnostycyzmu, np.: Jonas, *Religia...*, s. 220-250; Rudolph, *Gnoza...*, s. 287-309; Marksches, *Gnosis...*, s. 101-108.

⁹⁰ Z rzadka tylko rozpatrywaną jako gnostycka, wyjątek: Jonas, *Religia...*, s. 145-162. System Marcjona oparty był na absolutnym oddzieleniu Boga Starego i Nowego Testamentu, brak w nim jednak zupełnie idei pierwotnej dewolucji, a przede wszystkim mitu jako sposobu opisu tego procesu. Marcjon wreszcie odwoływał się wyłącznie do Pisma, nie korzystając z tradycji, jak to czynili zarówno gnostycy, jak i chrześcijanie proto-ortodoksyjni (G. May, *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*, SC 6 (1987/1988), s. 143-148). Niewątpliwie kolejne pokolenia zwolenników Marcjona poczyniły kroki zbliżające ich do mitycznego myślenia na temat genezy świata (May, *Marcion...*, s. 142-143. 150). Jako jednostka organizacyjna i system myślowy, marcjonizm jest jednak odległy od gnostycyzmu.

⁹¹ Rudolph, *Gnoza...*, s. 310-320.

⁹² M. Roberge, NHMS 72, s. 32-35. Wedle systemu zawartego w tym tekście istnieją aż trzy odwieczne zasady.

źródeł)⁹³. Warunek mitycznej narracji jest nie tyle związany z ontologicznymi i epistemologicznymi problemami teologii gnostyckiej, co z formą ich przekazywania – jest to jednak cecha nieodłączna i jej obecność uznajemy za konieczną⁹⁴. Christoph Marksches uważa, iż mit gnostycki jest formą akulturacji chrześcijańskiej teologii do środowiska, w którym mit był wszechobecny⁹⁵. Z racji braku szerszej znajomości tekstów gnostyckich wśród politeistów, i z racji ich odrzucenia w kręgu Plotyna, wydaje się nam słuszniejsze, że mamy tu do czynienia raczej z wewnętrznym kodem poszczególnych grup, niż ze środkiem służącym zdobywaniu zwolenników. Zastrzeżenie to wyklucza z kręgu naszego zainteresowania różne systemy medio- i neoplatońskie, również operujące formułą dewolucji bóstwa, ale ujmujące ją w sposób dyskursywny. Tym co odróżnia mit od dyskursu, jest jego fabularna natura – obecność charakterów i relacji między nimi⁹⁶.

3. Przekonanie o zbawczym charakterze objawionej przez boskiego posłannika wiedzy. Boski posłannik jest jednym z charakterów gnostyckiej narracji mitycznej, wiedza zaś dotyczy natury boga i natury człowieka, który, odkrywszy w sobie boski pierwiastek, może dzięki niej osiągnąć zbawienie.

⁹³ Refutatio, 5, 6-22.

⁹⁴ Podobnie na przykład: N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme*, Salzburg-München 1966, s. 19-21; także Colpe, *Gnosis II...*, kol. 541: „Man kann einen Bereich von Mythen u./oder Systemen konstruieren, der unten dem Namen »Gnostizismus« zusammengefaßt werden kann”. Są jednak i tacy, którzy uważają obecność mitu za degenerację pierwotnego, filozoficznego wymiaru gnostycyzmu antycznego na przykład W. Beltz, *Wie gnostisch sind die Gnostiker (gewesen)?*, [w:] *For the Children*, s. 245, twierdzi, że im dłuższa i bardziej mityczna narracja, tym mniej obeznanych z gnozą odbiorców zakłada. Teza ta ma podłoże filozoficzne, Beltz uważa bowiem gnostycyzm za formę antycznego oświecenia, skierowanego przeciw opresyjnym instytucjom religijnym. Tego typu tezy wygłaszano w początkach badań nad gnostycyzmem, dzisiaj jednak wydają się już bardzo naiwne.

⁹⁵ Marksches, *Welche Funktion hat der Mythos...*, s. 97. Nie wydaje nam się jednak, że przyjęcie mitycznej formy czyniło teksty gnostyckie konkurencyjnymi na rynku lub że ułatwiało politeistom przyjęcie gnostyckich przekonań. Marksches, *Welche Funktion hat der Mythos...*, s. 88, w ten sposób wyjaśnia użycie mitu przez Platona i platoników. Na wewnątrzfilozoficzne przyczyny stosowania mitu przez Platona wskazuje G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 64-69. Nie mamy żadnych dowodów, że gnostycy zwracali się ze swym przekazem do szeroko rozumianych politeistów. Dla chrześcijan zaś – do których szczególnie zwracali się gnostycy – mit mógł być utrudnieniem w odbiorze. Wydaje się, że właśnie język mitu mógł być jedną z głównych przyczyn, która zrażała chrześcijan do grup gnostyckich.

⁹⁶ Stopień zindywidualizowania postaci, zarówno w micie walentyniańskim, jak i setiańskim, nie jest znaczny. Istotne jest jednak to, że posiadają one imiona, choć w wielu wypadkach są to nazwy pojęć abstrakcyjnych. Ch. Marksches, *Individuality in Some Gnostic Authors: With a Few Remarks in the Interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram*, ZAC 15 (2011), s. 413-422, wykazuje, że w gruncie rzeczy postacie w micie walentyniańskim nie różnią się wiele od zdepersonalizowanych idei Platona. Marksches, *Individuality...*, s. 427, stawia również tezę, nieobecną u wcześniejszych badaczy, iż mnogość bytów w walentyniańskim micie (bo na tym się skupia), jest „literackim, stylistycznym środkiem w mitologicznym typie wypowiedzi (device of mythological speech), a nie ontologiczną zasadą walentyniańskiej teorii początków”. W innym miejscu musi jednak przyznać, że z czasem postacie w micie gnostyckim mnożą się i są faktycznie hipostazowane (Marksches, *Welche Funktion hat der Mythos...*, s. 112). W naszych rozważaniach nie rozstrzygamy jednak o naturze gnostyckiej mitologii; bez wątpienia zarówno innym chrześcijanom, jak i najpewniej wielu gnostykom wydawała się ona istotna, o czym świadczy zachowanie jej – a nawet rozbudowywanie – w kolejnych stadiach redakcyjnych tekstów (choć tutaj materiał jest głównie setiańskiej proveniencji).

W naszych badaniach za grupy gnostyckie uważamy grupy, które wyrażają się przez teksty zawierające wszystkie trzy wymienione wyżej elementy gnostycyzmu.

Liczne podziały, jakie proponuje się wewnątrz zbioru grup gnostyckich, opierając się na kryterium teologicznym, są użyteczne tylko w ograniczonej mierze. Zwłaszcza że zawsze pozostaje znaczna grupa tekstów o niepewnej afiliacji⁹⁷. Wydaje się jednak, że przynajmniej w niektórych przypadkach mamy do czynienia ze zjawiskami historycznymi, a nie tylko z kategoriami interpretacyjnymi. Jako nurt gnostycyzmu, który wykazuje pewną ciągłość historyczną, można wskazać po pierwsze walentynian. Poza tym, pewną wzajemnie powiązaną całość stanowi grupa tzw. tekstów setiańskich.

Ramy chronologiczne

Zakres chronologiczny naszego tematu ma charakter przedmiotowy. Odpowiada okresowi w którym nasze źródła lokują istnienie grup gnostyckich. W obszarze badań nad gnostycyzmem rzadko tylko możliwe jest podawanie dat z dokładnością do roku lub do dekady – a i to tylko w obszarze prozopografii, nie zaś badań nad historią społeczną – dla badań nad organizacją grupową miara wieku wydaje się zupełnie właściwą. W wieku drugim miały miejsce pierwsze wystąpienia znanych z imienia nauczycieli gnostyckich⁹⁸, z wieku czwartego natomiast pochodzą ostatnie źródła, które pokazują gnostyków jako żywy element pejzażu religijnego. Do końca IV w. (a zapewne znacznie wcześniej) powstały również przekłady greckich tekstów gnostyckich na język koptyjski, jakkolwiek powstanie niektórych dostępnych nam dzisiaj kodeksów mogła mieć miejsca także nieco później.

Źródła

Własne teksty gnostyckie

Oryginalne teksty gnostyckie zachowały się, z drobnymi wyjątkami, wyłącznie w przekładach na język koptyjski. Powszechnie przyjmuje się, że wszystkie one zostały stworzone pierwotnie w języku greckim, o czym świadczą zachowane fleksyjne formy greckie. Jedynie trzy fragmenty gnostyckich tekstów znanych z kodeksów koptyjskich zostały znalezionewśród greckich papirusów w Oksyrynchos⁹⁹.

⁹⁷ Pearson, *Ancient Gnosticism...*, s. 210-255.

⁹⁸ Wystąpienie Bezylydesa w Aleksandrii datuje się na lata trzydzieste II w.; w tym samym okresie Walentyn rozpoczął swą aktywność w Rzymie.

⁹⁹ P.Oxy. 1081 (SJC, początek IV w.); P. Ryl. 463 (EvMar, początek III w.); P.Oxy. 3525 (EvMar, III w.). Ponadto w Oksyrynchos znaleziono także greckie fragmenty zachowanej w NHC II niegnostyckiej (choć być

Większość znanych pism gnostyckich zawarta jest w kodeksach wchodzących w skład tzw. biblioteki z Nag Hammadi¹⁰⁰. Okoliczności ich odkrycia nie zostały w pełni ustalone, niemniej pewne jest, że zostały znalezione razem, zamknięte w ceramicznym naczyniu¹⁰¹.

Kodeksy te nie powstały w jednym czasie i w jednym miejscu. Wyróżnia się wśród nich trzy mniejsze podzbiory: zbiór A: kodeksy II, VI, IX, X, XIII¹⁰²; zbiór B: kodeksy IV, V, VIII (najbardziej wewnętrznie zwarty, być może powiązany ze zbiorem A miejscem powstania i osobą właściciela); zbiór C: kodeksy I, VII, XI¹⁰³. Podzbiory te wyróżniono szczególnie w oparciu o typ tekstów użytych do usztywnienia ich opraw. W przypadku zbioru A pochodzą one z jakiejś lokalnej kancelarii, w przypadku zbioru B – z kancelarii wysokiego szczebla państwowego (zawierają dokumenty dotyczące całej Tebaidy, albo nawet całego Imperium), w przypadku zaś zbioru C – z prywatnego archiwum, być może jakiejś wspólnoty monastycznej. Przy podziale na mniejsze zbiory wzięto pod uwagę także

może przez gnostyków wykorzystywanej) *Ewangelii Tomasza*: P.Oxy. 1 (krótko po 200 r.); P.Oxy. 654 (po 300 r.); P.Oxy. 655 (między 200 a 250 r.).

¹⁰⁰ Ogólne wprowadzenie do „biblioteki” daje W. Myszor, *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, PO 120 (1981), s. 377-385.

¹⁰¹ Zachowała się pokrywa tego naczynia. Kontekst, w którym znaleziono naczynie pozostaje niejasny – w niektórych przekazach świadków pojawia się wzmianka o grobie. Detaliczny, nieco sensacyjny opis odkrycia (a raczej żmudnej rekonstrukcji tego, jak do niego doszło) daje J. M. Robinson, *The Discovery of the Nag Hammadi Codices*, JCS 11 (2009), s. 1-21.

¹⁰² Na temat wewnętrznej zawartości NHC VI i związków NHC VI z NHC XIII: M. W. Williams, L. Jenott, *Inside the Covers of Codex VI*, [w:] BCNH E. 7, s. 1024-1052.

¹⁰³ Ten zbiór doczekał się najlepszego opracowania: L. Painchaud, M. Kaler, *From the Prayer of the Apostle Paul to the Three Steles of Seth: Codices I, XI and VII from Nag Hammadi Viewed as a Collection*, VCh 61 (2007), s. 445-469; M. Kaler, *The Prayer of the Apostle Paul in the Context of Nag Hammadi Codex I*, JECS 16 (2008), s. 319-339; L. Painchaud, BCNH T. 34, s. 4-12. Naszym zdaniem jedynie w wypadku kodeksu I próbę zrozumienia wewnętrznej logiki kompozycji poszczególnych kodeksów można uznać za udaną. W wypadku całego zbioru C tezy Painchauda i Kalera wydają się naginać materiał źródłowy na potrzeby ich koncepcji. W tym miejscu dość powiedzieć, że wątek polemiki z opozycją zewnętrzną, który ich zdaniem spaja zbiór C, naszym zdaniem jest zupełnie nieobecny w TractTrip i Inter, co wykazujemy w naszych analizach. Poniższa tabela prezentująca zbiór C pochodzi z BCNH T 34, s. 5.

kodeks I		kodeks XI		kodeks VII
skryba A	skryba B	skryba C		
norma dialektalna L6 dominacja elementu walentyniańskiego		norma dialektalna S dominanta elementu setiańskiego		
1. OrPl 2. EpJac 3. EvVer 5. TractTrip	4. Rheg	1. Inter 2. ExpVal 2A OrVal	3. Allog 4. Hyps	1. ParSem 2. 2LogSeth 3. ApcPt 4. Silv 5. StelSeth

rozemieszczenie dubletów, skrybów, sposób oprawy oraz dialekt. Kodeksy III i XIII nie należą do żadnego z tych zbiorów¹⁰⁴.

Źródłem do opracowania naszego tematu nie jest zatem sama biblioteka, ani też tworzące ją mniejsze zbiory, ale pojedyncze teksty, od momentu powstania, przez cały okres ich użytkowania przez grupy gnostyków. Jeśli natomiast chodzi o dobór tekstów, to z czterdziestu sześciu tekstów „biblioteki” tylko pewna część ma charakter gnostycki – wstępna analiza wykazała bowiem, że tylko niektóre z nich zawierają doktrynę, która ma charakter gnostycki w świetle przyjętych przez nas kryteriów (szerzej patrz ekskurs I). Nurt setiański reprezentują: HA, AJ, EvAeg, ApcAd, StelSeth, Zostr, Melch, OdNor, Mars, Allog, Protennoia¹⁰⁵; nurt walentyniański: OrPl, EvVer, Rheg, TractTrip, EvPhil, Inter, ExpVal. Poza nimi, do tekstów gnostyckich o nieustalonej proveniencji¹⁰⁶ zaliczamy: SJC¹⁰⁷, 2ApcJac¹⁰⁸, EpPt¹⁰⁹. Oczywistym problemem w analizie tych tekstów jest poddanie wielu z nich kolejnym redakcjom. Wyraźnie widzimy to na przykładzie czterech wersji AJ oraz na przykładzie Eug, opracowanego na sposób gnostycki w SJC. Redakcje te jednak mogły być

¹⁰⁴ Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 20-22; Williams, *Rethinking...*, s. 243, przedstawia nieco inny podział kodeksów, oparty wyłącznie na kategoriach paleograficznych. W tej propozycji jedynie zbiór C (u Williamsa A) ma ten sam skład.

¹⁰⁵ Taką listę tekstów setiańskich proponuje B. A. Pearson, *Current Issues in the Study of Early Christianity in Egypt*, [w:] *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London 2004, s. 63-66. Wszystkie te utwory za setiańskie uznaje także Brakke, *The Gnostics...*, s. 36-51 dodając z pewnym wahaniem także Bronte. M. Williams, *Sethianism*, [w:] *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, ed. A. Marjanen, P. Luomanen, Leiden – Boston 2005, s. 42-50, pomija OdNor i Mars.

¹⁰⁶ Teksty setiańskie i walentyniańskie wzięte każdy z osobna oczywiście nie zawsze prezentują pełen zestaw wyznaczników gnostycyzmu. Dzielią jednak ze sobą tak wiele wspólnych motywów, także pomniejszych, nie bądać w istotnych kwestiach ze sobą sprzeczne, że możemy założyć, iż nawet jeśli w danym tekście jakiś aspekt został przemilczany, to stoi za nim ten sam „świat symboliczny” co w innych tekstach zaliczonych do danego nurtu; zob. F. Wisse, *Indirect Textual Evidence for the History of Early Christianity and Gnosticism*, [w:] *For the Children...*, s. 220-221.

¹⁰⁷ Materiał gnostycki został wprowadzony do tekstu Eug. Dotyczy to nawet samej koncepcji zbawczej gnozy, która dopiero w SJC zostaje przedstawiona jako wiedza o Ojcu (NHC III 117, 8-11 = BG 123, 2-4), mimo że sam termin pojawia się w Eug (NHC V, 4, 7-8 = NHC III, 74, 19-20; NHC V, 17, 14-15 = NHC III, 90, 10-11). Na temat gnostyckich dodatków i ich możliwego kontekstu patrz: D. M. Parrott, *Introduction*, [w:] NHS 27, s. 4-5.

¹⁰⁸ Tekst ten wyraźnie rozdziela boga i stwórcę oraz zna zbawienie przez wiedzę, natomiast wyobrażenia kosmologiczne autora zostały jedynie zasygnalizowane (NHC V, 54, 7-23). Trudno odgadnąć, czy rzeczywiście stoi za nimi mit kosmogoniczny, niemniej jest to przynajmniej prawdopodobne. Zwróćmy uwagę, że Veilleux, [w:] BCNH T. 17, s. 13, nie wskazuje – w przeciwieństwie do 1ApcJac – na zasadniczo gnostycki charakter tego utworu (jedynie na obecność pewnych pomniejszych motywów).

¹⁰⁹ Tekst ten ma złożoną historię redakcyjną. H. G. Bethge, który skomentował to dzieło szczególnie pod kątem językowym, nie podjął się określenia jego zawartości dogmatycznej. Wskazuje się raczej na jego związki z apokryficznymi aktami apostołskimi niż z literaturą gnostycką. Niemniej z pewnością gnostycki w treści jest dialog Jezusa z uczniami stanowiący zasadniczą część tekstu. W jego obrębie mamy wzmianki o micie gnostyckim (NHC VIII, 135, 9-21; możliwe, że także NHC VIII 139, 22-23 wskazuje na upadek Sofii: *Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi* (NHC VIII, 2), hrsg. H.-G. Bethge, TU 141, Berlin 1997, s. 136-137), rozróżnienie najwyższego Boga i stwórcy (NHC VIII 136, 5-13), nie powiedziano jednak wprost, że sama wiedza o boskim pochodzeniu i naturze świata ma charakter zbawczy, ale treść pytań uczniów zakłada taką koncepcję (NHC VIII, 134, 23 – 135, 2). Rama listowa i, być może, pozadialogowe partie tekstu, są późniejsze. Czy autor tej ekspansji również był gnostykiem, nie sposób rozstrzygnąć. Wydaje się jednak, że przynajmniej uznawał poglądy wyrażone w części dialogowej.

dużo bardziej subtelne, a ich uchwycenie, o ile mamy zachowany jedynie jeden egzemplarz tekstu – bardzo trudne i zawsze budzące wątpliwości¹¹⁰. Pozostałe teksty z Nag Hammadi w świetle przyjętego przez nas kryterium nie mogą być uznane za teksty gnostyckie. W wielu wypadkach mogą być jednak cennym materiałem porównawczym, zwłaszcza że niektóre z nich zawierają znaczną ilość danych na temat organizacji grup, w których powstały. Niektóre z nich zostaną przez nas omówione w sposób bardziej szczegółowy w dalszych rozdziałach.

Poza kodeksami z Nag Hammadi, dysponujemy jeszcze innymi kodeksami koptyjskimi, w których zawarte zostały teksty gnostyckie. Przede wszystkim jest to Kodeks Berliński, zawierający cztery teksty, w tym obecne także w Nag Hammadi AJ i SJC. Poza tym, znajdujemy w nim być może gnostycką EvMar¹¹¹ i niegnostyckie ActPt, znalezione również w Nag Hammadi¹¹².

Kodeks Tchacos datowany jest metodą węgla C¹⁴ na rok 280 ± 60 lat. Zawiera on pięć tekstów¹¹³: bez wątpienia gnostycką EvJud (której przynależność do jakiegoś określonego kierunku gnostyckiego jest przedmiotem sporu)¹¹⁴, znane z Nag Hammadi EpPt¹¹⁵

¹¹⁰ Przykładem nieuprawnionego tworzenia grupy religijnej na podstawie istnienia niepewnych interpolacji jest teza L. Painchauda, *The "Kingless Generation" and the Polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts*, [w:] *After Fifty Years*, s. 439-460, gdzie autor próbuje łączyć interpolacje poczynione w szeregu tekstów z grupą, która, jego zdaniem, określała się jako ὁ βασιλευτοί. Propozycja ta próbuje z wystąpień pojedynczego przymiotnika w różnych ideologicznie tekstach wyciągać wnioski o istnieniu grupy religijnej, która w ten sposób zawłaszczyła szereg niepowiązanych ze sobą utworów. Autor nie zauważa jednak, że sama taka interpolacja nie zmienia wymowy tych tekstów i trudno przypuszczać, aby były one do zaakceptowania dla jakiejś jednej grupy. Przymiotnik ὁ βασιλευτοί należy potraktować po prostu jako wyraz pewnej idei, swobodnie cyrkulującej pomiędzy różnymi grupami religijnymi późnego antyku. Oczywiście zakłada to wzajemny przepływ literatury. Terminu tego, jako pospolitego przymiotnika, skądinąd używa również Szenute: Schneute von Atripe, *De Iudicio* (Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV), a cura di H. Behlmer, Torino 1996, s. LXXXVIII-XC.

¹¹¹ Tekst ten nie zawiera w zachowanych partiach ani wypowiedzi o demiurgu ani żadnego mitu początku. Niemniej można znaleźć w nim pośrednie wskazania na znajomość tych idei przez autora. Ponadto obecne są inne elementy gnostyckiego systemu myślenia (konceptja zbawienia dzięki wiedzy, rozumianego jako powrót do boskiego początku), a także treściowe detale wspólne z tekstami gnostyckimi. Zagadnienie gnostyckiego charakteru EvMar i (skromną) opozycję wobec takiej kwalifikacji analizuje szczegółowo Ch. Tuckett, *The Gospel of Mary*, Oxford 2007, s. 43-54.

¹¹² Najlepsze wprowadzenie do tego kodeksu: Tardieu, Dubois. *Introduction...*, s. 99-138.

¹¹³ Kodeks ten cieszy się ogromnym zainteresowaniem badaczy. Najlepszą charakterystykę, uwzględniającą zagadnienia społeczno-historyczne powstania kodeksu i zawartych w nim tekstów dają L. Painchaud, *Le Codex Tchacos et les Codices de Nag Hammadi*, [w:] *Les textes de Nag Hammadi: histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino Del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. J.P. Mahé, P.-H. Poirier, M. Scopello, Paris 2010, s. 215-238 ; L. Jenott, *The Gospel of Judas. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of "The Betrayer's Gospel"*, ed. L. Jenott, Tübingen 2011, s. 102-129.

¹¹⁴ Najwięcej zbieżności treściowych posiada ona z nurtem setiańskim: *Ewangelia Judasza*, przeł. i oprac. W. Myszor, Katowice 2006, s. 25-31.

¹¹⁵ Prawdopodobnie są to dwa różne przekłady z tego samego tekstu greckiego: *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, hrsg. J. Brankaer, H.-G. Bethge (TU 161), Berlin – New York 2007, s. 7.

i IApCJac¹¹⁶ oraz tekst bez tytułu, określany jako *Allogenes*, różny jednak od tego znanego z Nag Hammadi i niewykazujący żadnych zasadniczych cech gnostyckich¹¹⁷; zidentyfikowano także fragment zachowanego po grecku traktatu *Corpus Hermeticum XIII*¹¹⁸.

Co prawda, nie badano środowiska społecznego, w którym powstały dwa ostatnie kodeksy, niemniej odnoszą się do nich niemal wszystkie uwagi, które poczyniono, rozważając zagadnienia powstania i użytkowania kodeksów z Nag Hammadi. Możemy je zatem potraktować łącznie. Pierwsze pytanie, które musimy sobie postawić – dotyczy ono bowiem problemu zakresu naszych analiz – brzmi: czy posiadacze kodeksów z Nag Hammadi i pokrewnych byli gnostykami?

Przez dłuższy czas właściciele biblioteki widziano wśród pachomiańskich mnichów, którą to tezę starano się wspierać na różne sposoby¹¹⁹. Jednak już od kilkunastu lat nie jest ona jednomyślnie uznawana i doczekała się zdecydowanej krytyki¹²⁰. Jej główny przeciwnik Aleksander Hosroev, przyjmuje stanowisko skrajnie minimalistyczne, stwierdzając iż, „nie możemy posunąć się dalej niż do przyjęcia, że mamy do czynienia ze wspólnotą religijną, której członkowie posiadali silnie synkretyczne przekonania (*Mentalität*) i w żadnym

¹¹⁶ Jest to inny przekład niż ten z Nag Hammadi. Wydawcy nie są nawet pewni, czy zostały przełożone z tej samej greckiej wersji tekstu (*Codex Tchacos...*, s. 83). Wskazują także na pewne treściowe zbieżności z myślą walentyniańską, w tekście nie pojawiają się jednak motywy, które pozwalałyby z całą pewnością uznać ten tekst za gnostycki (*Codex Tchacos...*, s. 85).

¹¹⁷ Jest to jednak być może wynik bardzo złego stanu zachowania. Brankaer i Bethge widzą pewne strukturalne podobieństwa do setiańskich HA i OdNor, zaznaczają jednak, że w tekście nie ma żadnych elementów będących wyznacznikami tego nurtu: *Codex Tchacos...*, s. 375. 378.

¹¹⁸ Zachowany w drobnych, ale licznych fragmentach. Nie posiadamy jeszcze pełnego wydania, spis fragmentów i wydanie jednego z nich daje jednak G. Wurst, *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes“ und zu Corpus Hermeticum XIII*, [w:] *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, hrsg. E. E. Popkes, G. Wurst, Berlin 2012, s. 10-12.

¹¹⁹ Ch. W. Hedrick, *Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library*, NT 22 (1980), s. 78-94. Najbardziej skrupulatnie tezę tę wyłożył C. Scholten, *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer*, JACH 31 (1988), s. 144-172. Szczególnie ważkim argumentem w tej dyskusji był koptyjski list znaleziony w oprawie kodeksu VII, przez wydawców określony jako Nag Hammadi C6, którego adres ⲁⲛⲡⲣ[.]ⲏⲧ[.]ⲉⲱⲧ / ⲓⲧⲉ[odważnie rekonstruowano jako „ⲓⲧⲁⲁⲥ ⲏⲓⲛⲁⲡⲣ[ⲟ]ⲩⲏⲧⲏⲥ] ⲛⲉⲱⲧ ⲛⲁⲱⲏⲉ ϩⲓⲧⲏ ⲛⲁⲛⲓⲱⲩⲱⲧⲉ : dostarcz to mojemu prorokowi i ojcu Pachomiuszowi, od Papnute”. Już jednak J. C. Shelton we wprowadzeniu do wydania papirusów z opraw kodeksów z Nag Hammadi wyraża zasadnicze zestrzeżenia co do takiej interpretacji tego listu i w ogóle do tezy pachomiańskiej (NHS 16, s. 7-11).

¹²⁰ Drobiazgową krytykę tezy pachomiańskiej przeprowadza Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 67-103; E. Wipszycka podkreśla rolę handlu makulaturą w starożytnym Egipcie, wyciągając stąd wniosek, że nic nie zmusza nas, by wiązać materiał monastyczny użyty do usztywnienia okładek kodeksów z produkcją samych kodeksów: *Bibliothek z Nag Hammadi a chrześcijańscy asceci*, KKM 46 (1998), s. 203-214. Angielska wersja artykułu: *The Nag Hammadi Library and the Monks. A Papyrologist's Point of View*, JJP 30 (2000), s. 179-191. Argumentację Wipszyckiej doskonale ilustruje (wskazany przez nią) przypadek papirusu użytego do usztywnienia okładki Kodeksu Berlińskiego. Jest to chrześcijański list w języku greckim, datowany zgodnie na koniec III/początek IV w. podczas gdy sam kodeks datowany jest na V w. Dodatkowo, sama okładka pierwotnie miała większy wymiar, więc być może służyła do oprawy innego kodeksu: K. Treu, *P. Berol. 8508: christliches Empfehlungsschreiben aus dem Einband des koptisch-gnostischen Kodex P. 8502*, AP 28 (1982), s. 53-54.

wypadku nie byli tradycjonalistami”¹²¹. W ostatnim rozdziale swej pracy Hosroev pozwala sobie jednak na dalej idącą spekulację i wskazuje na manichejczyków jako na producentów kodeksów, których treść pozwalała im na akulturację w środowisku egipskiego chrześcijaństwa¹²².

Inni autorzy proponują jednak bardziej konkretne rozwiązania. James Goehring, nie rezygnując zupełnie z tezy pachomiańskiej, zwraca uwagę na różnorodność środkowiska mniszego Tebaidy, w którym różne grupy mogły być zainteresowane posiadaniem tekstów podobnych do tych znalezionych w Nag Hammadi¹²³. Lance Jenott i Elaine Pagels pokazują, że kodeks NHC I doskonale wpisuje się w oczekiwania koptyjskich czytelników listów Antoniego, akcentuje bowiem te same idee, broniąc zwłaszcza prawa do bezpośredniego doświadczania kontaktu z Chrystusem¹²⁴. Nie rozstrzygają jednak, czy idee te znajdowały

¹²¹ Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 98. Jest raczej pewne, że była to zbiorowość. Trudno sobie wyobrazić, aby jedna, nawet bardzo bogata osoba, zlecała przepisanie trzech różnych przekładów tego samego tekstu (AJ) – tak Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 65, celnie odpira tezę M. Krausego (*Die Texte von Nag Hammadi*, [w:] *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, hrsg. B. Aland, Göttingen, 1978, s. 241-242). Stanowisko nawet skrajniejsze od Khosroyeva (tym niemniej powołując się na jego opinię) daje M. Kaler, *The Cultic Milieu, Nag Hammadi Collectors and Gnosticism*, SR 38 (2009), s. 438-440. Uważa on teksty z Nag Hammadi za produkt amorficznego „środowiska kultowego (cultic milieu), które z rzadka tylko i miejscowo przybierało bardziej zorganizowane formy.

¹²² Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 104-133, przypuszcza, że to manichejczycy byli odpowiedzialni za powstanie bądź przynajmniej zgromadzenie kodeksów z Nag Hammadi jako biblioteki tekstów pomocnych w akulturacji ich przekazu w nowym środowisku, przy pomocy których mogli uczynić myśl Maniego dostępną chrześcijanom w pewnym stopniu obytym filozoficznie. Podstawowa wątpliwość wobec tezy Khosroyeva jest jednak taka, dlaczego – zakładając, że działali w środowisku posługującym się dialektem lykopolitańskim (na który przekładali swe własne święte teksty) – zlecali lub gromadzili również teksty powstałe w dialekcie saidzkim. Za zwrócenie uwagi na tę kwestię dziękujemy W. Myszorowi.

¹²³ J. E. Goehring, *The Provenance of the Nag Hammadi Codices once more*, SP 35 (2001), s. 235-253; wcześniej raczej w formie ogólnej hipotezy Williams, *Rethinking...*, s. 261-262. Goehring starał się wykazać również wspólne materialne zaplecze osób, które ukryły kodeksy i mnichów pachomiańskich; jego spostrzeżenia na temat używania podobnej ceramiki (na jednym przykładzie) nie dowodzą jednak niczego: J. E. Goehring, *An Early Roman Bowl from the Monastery of Pachomius at Pbow and the Milieu of the Nag Hammadi Codices*, [w:] BCNH E. 7, s. 357-371.

¹²⁴ L. Jenott, E. Pagels, *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*, JECS 18 (2010), s. 557-589. Autorzy Ci nie wyjaśniają jednak, kto i w jakim celu złożył kolekcję tekstów prezentujących jedną stronę sporu o miejsce wizji w doświadczeniu chrześcijańskim. Zakładają oni, że listy są medium, przez które sam Antoni komunikował się ze swym środowiskiem. Już Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 158-166, pokazuje, że listy Antoniego (co do których autorstwa ma poważne wątpliwości, i co do których jest przekonany, że powstały po grecku – na co daje gramatyczne dowody) były kierowane wcale nie do środowiska mniszego, ale do czytelników greckojęzycznych obeznanych w pewnym stopniu z tradycją filozoficzną, przede wszystkim w miastach. Zatem obserwacja Jenotta i Pagels co do zbieżności idei obecnych w *Listach* i NHC I jest słuszna, jednak identyfikując Sitz im Leben obu tych korpusów należy iść raczej śladem Khosroyeva. Wcześniej W. Myszor, *Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte*, JACH 32 (1989), s. 72-88 wskazał na podobieństwa lub wręcz identyczność wyrażen między listami Antoniego a tekstami z Nag Hammadi, postulując jednak w przeciwieństwie do Jenotta i Pagels, faktyczny kontakt między środowiskiem mniszym a autorami tych tekstów. Krytykę artykułu Myszora przeprowadził Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 165, przyp. 165. Znacznie starszy artykuł D. W. Younga, *The Milieu of Nag Hammadi. Some Historical Considerations*, VCh 24 (1970), s. 127-137, próbuje wykazać na podstawie pism Szenutego, że pewne idee znane z EvThom były żywe w dolinie Nilu na przełomie IV i V w. Analogie wskazane przez Younga są jednak na tak ogólnym poziomie, że nie sposób stwierdzić czy sam Szenute bądź jego adresaci znali EvThom. Nawet jeśli znali, nie świadczy to jeszcze o tym, że byli czytelnikami tekstów gnostyckich. Istotniejsza jest dla nas

oddźwięk wśród mnichów, czy też wśród szerszych mas. José Montserrat-Torrents uważa z kolei, że posiadaczy kodeksów należy szukać wśród wzbogaconych i zainteresowanych kulturą literacką Egipcjan, którzy wiązali swe życie religijne z ideami monastycyzmu. Nie rozstrzyga natomiast czy byli to sami mnisi¹²⁵. Nie ma to zresztą w istocie większego znaczenia. Mnisi byli ludźmi świeckimi, a ich religijne zainteresowania (przynajmniej w początkowym okresie rozwoju monastycyzmu) były kształtowane w środowisku, z którego wyszli – nie powinniśmy zatem zbyt ostro odgraniczać świata eremów i klasztorów od jego otoczenia.

Pojawiły się także propozycje wychodzące w poszukiwaniu użytkowników kodeksów zdecydowanie poza środowisko mnisze. Istotne spostrzeżenia czyni Richard Valantasis. W wyniku analizy wszystkich tekstów z Nag Hammadi doszedł on do wniosku, że obecność treści ascetycznych jest w nich nieznaczną i posiadacze „biblioteki” na pewno nie zgromadzili jej ze względu na ten aspekt¹²⁶, jak długo utrzymywano. Proponuje szukać czytelników (i zleceńodawców produkcji kodeksów) wśród elit intelektualnych poza środowiskiem mniszym – nie potrafi jednak ich precyzyjnie wskazać¹²⁷. Zwróćmy w tym miejscu uwagę na grecki papirus P.Oxy. LXIII 4365, który jest świadectwem żywego zainteresowania literaturą apokryficzną wśród ówczesnych mieszkańców Egiptu¹²⁸. Adresatem tego listu jest kobieta, a zatem nie chodzi tu o mnichów. Skoro greckojęzyczni Egipcjanie poszukiwali apokryfów i wymieniali je między sobą, niewątpliwie to samo robiły osoby posługujące się językiem koptyjskim.

Jedyne bezpośrednie źródło, które umożliwia nam jako taki wgląd w proces powstawania kodeksów, to kolofony i notatki skrybów zamieszczane w kodeksach. Najwięcej informacji dostarcza zapisek skryby w kodeksie VI:

obserwacja Younga, *The Milieu...*, s. 136-137, że ani Szenute, ani jego następca Besa, w żadnym ze swych dzieł nie wymieniają gnostyków ani tytułów dzieł, znanych z Nag Hammadi. Świadczy to o tym, że zainteresowanie nimi zdążyło już się wyczerpać.

¹²⁵ J. Montserrat-Torrents, *The Social and Cultural Setting of the Coptic Gnostic Library*, SP 31 (1997), s. 479.

¹²⁶ R. Valantasis, *Nag Hammadi and Ascetism: Theory and Practice*, SP 35 (2001), s. 172-190. Valantasis, *Nag Hammadi...*, s. 188-189, wylicza, że na czterdzieści sześć tekstów zawartych w „bibliotece” jedynie trzynaście zdradza jakiegokolwiek zainteresowanie ascetyzmem.

¹²⁷ Valantasis, *Nag Hammadi...*, s. 190, przyp. 35, powołuje się na dwa opracowania: E. Wipszycka, *Les confréries dans la vie religieuse de l’Egypte chrétienne*, [w:] *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, ed. D. H. Samuel, Toronto 1970, s. 511-525 i D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Oxford 1995, s. 57-75. Problem w tym, że Wipszycka wyraźnie wykazuje, iż stowarzyszenia chrześcijańskie miały charakter pobożnościowy, a jedyne, co w nich czytano (w świetle znanych źródeł), to Pismo. Najstarsza wzmianka o nich pochodzi z drugiej połowy IV w. (i jest to jedyna wzmianka z tego stulecia); Brakke wskazuje głównie na starsze tradycje szkoły katechetycznej i nauczycieli gnostyckich z II i III w., dla początku IV w. kreśląc jedynie obraz prezbiterów aleksandryjskich – ludzi aktywnych intelektualnie, ale co do których nie wiadomo absolutnie nic – czy czytali pisma ezoteryczne, czy też nie.

¹²⁸ Tekst i szeroki komentarz daje Th. J. Kraus, *Bücherleihe im 4. Jh. n. Chr. P.Oxy LXIII 4365 – ein Brief auf Papyrus und die gegenseitige Leihe von apokryph gewordener Literature*, „Biblos” 50 (2001), s. 285-296.

ΠΙΟΥΑ ΝΕΗ ΛΟΓΟΣ ΠΤΑΕΙΣΑΖΩ ΠΤΑΩ
 ΑΖΑΖ ΓΑΡ ΤΟΠΩ ΠΤΑΩΕΙ ΕΤΟΟΤ ΠΠΙ
 ΣΑΖΟΥ ΕΙΝΕΕΥΕ ΧΕ ΑΥΕΙ ΕΤΠΤΗΝΕ
 ΚΑΙ ΓΑΡ ΤΑΙΣΤΑΖΕ ΕΙΟΖΑΙ ΠΗΑΙ ΝΗ
 ΤΠ ΧΕ ΜΕΨΑΚ ΑΥΕΙ ΕΤΠΤΗΝΕ ΠΤΕ
 ΠΖΩΒ Π ΖΙΟΕ ΝΗΤΠ· ΕΠΙ ΝΑΨΩΟΥ
 ΓΑΡ ΠΚΙ ΠΛΟΓΟΣ ΕΤΑΥΕΙ ΕΤΟΟΤ ΠΤΕ ΠΗ

Przepisałem tę jego wypowiedź
 bardzo wiele bowiem dotarło (ich) do mnie. Nie
 przepisałem ich, sądząc że dotarły do was.
 Waham się także przepisać je dla was
 – może (bowiem) dotarły do was i znużyły was.
 Liczne są bowiem jego wypowiedzi, które dotarły do
 mnie¹²⁹.

Jest to osobista wypowiedź kopisty, która powstała najprawdopodobniej już na etapie kompozycji kodeksu VI. Kopista usprawiedliwia się z włączenia do kodeksu jednego z tekstów na własną rękę¹³⁰, bądź, wskazując, że ma jeszcze wiele podobnych tekstów, sonduje klienta z nadzieją na uzyskanie kolejnego zamówienia¹³¹. Tak czy inaczej, wszystko wskazuje na to, że miał zamówienie na konkretne teksty. Sama nota może odnosić się do tekstu poprzedzającego – *Modlitwy dziękczynienia* (NHC VI, 7)¹³² lub następującego – *Asklepiosa* (NHC VI, 8)¹³³. Naszym zadaniem pierwsza możliwość jest bardziej przekonująca, wyjaśnia bowiem w prostszy sposób zarówno fakt umieszczenia noty (pomiędzy VI,7 a VI,8), jak i czas przeszły użyty w tekście. Kwestia ta ma jednak w tym miejscu mniejszą wagę. Sama nota zaadresowana jest do odbiorcy w 2. os. l. mn., co potwierdza, że chodzi o grupę. Pewne jest, że kopista pracował mając przed sobą szereg tekstów, z których tylko jeden – wedle własnego uznania – włączył do kodeksu¹³⁴. Założył on również, że inne podobne teksty mogą być już w posiadaniu odbiorców¹³⁵ – byli oni zatem zbieraczami tego typu książek. Zauważmy, że skryba nie usprawiedliwia się właściwie z tego, co zrobił, ale z tego, czego nie zrobił – nie zamieścił większej ilości dostępnych mu tekstów.

Ponieważ kodeks VI zawiera zarówno teksty hermetyczne, jak i inne (w tym ActPetr i koptyjski przekład *Politei* Platona), bez wątpienia nie mamy tu do czynienia z zadeklarowanymi zwolennikami hermetyzmu. Swoboda, z jaką nasz kopista zmienia

¹²⁹ NHC VI, 65, 8-14. Zwrot Π ΖΙΟΕ rozumiemy jako „znużyć” w sensie spowodować zarówno zmęczenie, jak i rozdrażnienie. Takie znaczenia ΖΙΟΕ daje W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, s. 711 (jako greckie odpowiedniki podaje *παρενοχλέω* i *μοχθέω*). Trzecia osoba liczby pojedynczej odnosi się prawdopodobnie do Hermesa Trismegistosa – rzekomego autora tekstu zarówno poprzedzającego notę, jak i następującego po niej.

¹³⁰ Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 10, przyp. 29.

¹³¹ Williams, Jenott, *Inside the Covers...*, s. 1043.

¹³² Williams, Jenott, *Inside the Covers...*, s. 1035-1043.

¹³³ Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 11-13. Zwraca także uwagę (Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 11 przyp. 31) na ustalenia innych badaczy, wskazujące, że również technika przekładu odróżnia NHC VI, 8 od pozostałych tekstów w kodeksie.

¹³⁴ W. Myszor, *Zapisy skrybów w rękopisach z Nag Hammadi*, VP 11-12 (1991-1992), s. 302.

¹³⁵ Parrot, NHS 11, s. 390.

zawartość kodeksu, każe także uznać, że teksty te nie były uważane za święte, choć prawdopodobnie zawartość kodeksu czytano publicznie na głos¹³⁶. Za niesakralnym charakterem tych i podobnych tekstów przemawia także brak jakichkolwiek egzemplarzy papirusowych, na których teksty gnostyczne byłyby obecne obok tekstów Starego bądź Nowego Testamentu¹³⁷. Większość autorów tekstów z Nag Hammadi powoływała się na księgi staro- lub/i nowotestamentalne, niektórzy na pewno uważali je za autorytatywne, jednak nigdy (a przynajmniej póki co nie mamy na to dowodów) nie przepisywano ich łącznie z tekstami znanymi z Nag Hammadi lub pokrewnymi do jednego zwoju czy kodeksu, z czego można wysnuć hipotezę, że zlecniodawcy zbiorów podobnych do tych z Nag Hammadi nie stawiali pism gnostycznych na równi z Pismami.

W VII kodeksie, po tekście *Trzech steli Seta* następuje kolofon, który również można rozpatrywać w kontekście produkcji kodeksów gnostycznych:

ⲡⲉⲓⲭⲱⲛⲉ ⲡⲁ ⲛⲓⲡⲓⲧⲉⲱⲧ
ⲡⲉ ⲡⲱⲛⲣⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲁⲓⲧⲓ
ⲥⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲱⲧ ⲛⲥⲛⲟⲩ
ⲉⲣⲟⲕ ⲡⲱⲧ ⲓⲡ ⲟⲩⲉⲣⲓⲛⲓⲛ
ⲓⲁⲛⲓⲛ

To jest księga należąca do ojcostwa.
Syn ją napisał.
błogosław mi, Ojcze. Błogosławię
Cię Ojcze w pokoju.
Amen¹³⁸.

Kolofon ten wykorzystywano jako dowód na przynależność kopisty do wspólnoty monastycznej bądź gnostycznej¹³⁹. Najbardziej krytycznie podszedł do niego Hosroev, który, wbrew wcześniejszym propozycjom, wytłumaczył całą jego zawartość (w tym szczególnie termin ⲛⲓⲡⲓⲧⲉⲱⲧ) w kontekście, jeśli nawet nie samych *Trzech steli*, to ewentualnie małego zbioru (2LogSeth, ApPet, StelSeth) włączonego do VII kodeksu¹⁴⁰. Kolofon ten został być

¹³⁶ Williams, Jenott, *Inside the Covers...*, s. 1042, przyp. 44, wskazują, że nota skryby jest wyodrębniona ramką, tak aby czytelnik nie wziął jej za część utworu. Taka pomyłka byłaby ważąca tylko przy publicznym czytaniu. Ponadto zwracają uwagę na NHC VI, 62, 22-26; 63, 16-17, gdzie tekst zwraca się wprost do czytającego.

¹³⁷ Teksty Nowego Testamentu łączono ze sobą w różne zestawy; L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids – Cambridge 2006, s. 33. 36-40. Niekiedy kodeksy zawierają teksty, które ostatecznie nie weszły w skład Nowego Testamentu. W Codex Sinaiticus z IV w. po tekstach Nowego Testamentu znajdują się *Pasterz Hermasa* i *List Barnaby*; Codex Alexandrinus z V w. zawiera, poza tekstami uznanymi dziś za kanoniczne, także pierwszy i drugi list Klemensa Rzymskiego.

¹³⁸ NHC VII, 127, 28-32. Myszor, *Zapisy...*, s. 302-303, przekłada „należy do ojców”.

¹³⁹ Za monastyczną proveniencją optowało szereg autorów. Ich opinie zbiera Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 94, przyp. 273. Myszor, *Zapisy...*, s. 302-303 nie opowiada się za żadną z nich, obie określając jako „kruche”.

¹⁴⁰ Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 94-96. Kluczem do jego stanowiska jest konstatacja, że słowo ⲛⲓⲧⲉⲱⲧ występuje w tekstach monastycznych niezmiennie rzadko, natomiast w tekstach z Nag Hammadi, w tym w NHC VI jest często poświadczane. Termin ⲛⲓⲧⲉⲱⲧ nie pojawia się co prawda w zachowanym tekście StelSeth (większość pozostałych wyrażań, wręcz całe zdania, z kolofonu występują w tym tekście), możliwe jest jednak, że występował w niezachowanych partiach. Bezpieczniej jednak założyć, że Khosroyevem, że autor kolofonu odwołuje się do jego wielokrotnych wystąpień ⲛⲓⲧⲉⲱⲧ w *Drugim Logosie Wielkiego Seta* (NHC VII, 2).

może dołączony już do greckiego oryginału tekstu, na pewno jednak ten, kto go zapisał, był wnikliwym czytelnikiem *Trzech steli*. Nie należał jednak na pewno do wspólnoty, w której wykonywano te hymny, dysponował bowiem ich tekstem opatrzonym już w prolog, który performatywną funkcję hymnów wziął w nawias. Jeśli zaś założyć istnienie pierwotnego zbioru, to widzimy, że wchodzące weń teksty mają różną wymowę doktrynalną i na pewno nie mogły być używane pierwotnie w jednej wspólnocie.

O twórcach i posiadaczach kodeksów z Nag Hammadi możemy zatem wyrażać się tylko z dużą dozą ogólności. Układ tekstów, przynajmniej w niektórych kodeksach, nie jest przypadkowy, choć nie zawsze potrafimy rozpoznać kryjącą się za nim ideę. Autorzy kolekcji z pewnością nie postrzegali ich jako tak religijnie zróżnicowane, jak my dzisiaj, i poprzez ich kolejność wskazywali na łączące je idee¹⁴¹. Niewątpliwie jednak nie byli zadeklarowanymi zwolennikami któregoś z wyrażonych tam systemów myśli, o czym świadczą radykalne sprzeczności w doktrynach wyrażanych przez teksty w obrębie poszczególnych kodeksów. Nie mamy ani jednego kodeksu (poza NHC X, który zawiera tylko jeden tekst), w którym panowałaby spójność doktrynalna. Dodatkowo, przekłady na język koptyjski są często tak niejednoznaczne, że zniekształcają znaczenie greckiego oryginału lub czynią zawartą w nim myśl niemal nieczytelną dla osób nieznających greki, zwłaszcza kiedy mowa o kwestiach filozoficznych. Nasuwa się wniosek, że taki stan rzeczy nie przeszkadzał posiadaczom tych tekstów; być może nawet nieprzejrzystość danego utworu wzmacniała jego autorytet jako tekstu ezoterycznego, zawierającego tajemną wiedzę¹⁴². W kodeksie Tchacos skryba graficznie wyróżnił partie poświęcone demonom, niebiańskim mocom i Szatanowi. Widać te tematy, nie zaś teologia traktatów, były dla niego i/lub dla zlecniodawców kodeksu szczególnie interesujące¹⁴³. Obiektem zainteresowania posiadaczy kodeksów znanych z Nag Hammadi i im treściowo pokrewnych, tak pojedynczych egzemplarzy, zbiorów, jak i całych kolekcji, nie były zatem niuanse wyłożonych w nich doktryn religijnych i filozoficznych. Nie byli oni więc gnostykami.

¹⁴¹ Williams, *Rethinking...*, 247-262, wskazuje na cztery możliwe porządki: „historyczny” – w którym pokazana jest historia objawienia, naśladujący układ ksiąg nowotestamentalnych, liturgiczny i wizyjno-eschatologiczny. Taka całościowa koncepcja na pewno nie budzi wielkiego zaufania i nie wykluczalibyśmy sporej dozy przypadkowości w układzie niektórych kodeksów. Dowolność ta z pewnością nie jest jednak całkowita. Podkreślimy, że AJ jest pierwszym pismem w kodeksach II, III, IV (i być może XII), zajmuje natomiast drugie miejsce w CB; zarówno w kodeksie III, jak i IV po AJ następuje bezpośrednio EvAeg. Najbardziej uderzający jest kodeks III, gdzie w kolofonie EvAeg pojawia się imię Eugnostos (prawdopodobnie imię skryby, przez odpowiedzialnego za układ kodeksu rozumiane jednak chyba jako imię postaci z odległej przeszłości), po którym następuje traktat *Eugnostos*, po którym z kolei – SJC, będąca chrześcijańskim opracowaniem Eug. Również w CB, SJC następuje po AJ. Pewne jest więc, że przynajmniej w niektórych przypadkach nie ma mowy o przypadkowym układzie tekstów, a więc ich kopiowaniu towarzyszyła refleksja nad ich zawartością.

¹⁴² M. Waldstein, F. Wisse, NHMS 33, s. 7.

¹⁴³ *The Gospel of Judas...*, s. 125-129.

Niezależna od pytania o zleceniodawców i posiadaczy kodeksów jest kwestia społeczno-religijnego kontekstu powstania przekładów poszczególnych tekstów gnostyckich z języka greckiego na koptyjski. Musimy zapytać, czy zleceniodawcy tłumaczeń i sami tłumacze mogli być gnostykami, a zatem czy grupowe aspekty przekładu wchodzą w zakres naszych badań. W tym miejscu niezbędne, wydaje się, jest krótkie wprowadzenie w problematykę powstania pisma koptyjskiego. Osoby zlecające (bądź samodzielnie przygotowujące) przekłady pism gnostyckich na język koptyjski – na pewno biegle w grece, i to grece dość technicznej (nie były to jednak osoby z przygotowaniem filozoficznym, nawet jeśli przyjąć – co bardzo możliwe – że jednoznaczność znaczeniowa niektórych tekstów z Nag Hammadi uległa znaczeniu już na etapie przekazu tekstu greckiego) – manifestowały w ten sposób swą tożsamość, nie zaś jakiś zamiar misyjny wśród prostego ludu¹⁴⁴. Byli to zapewne w przeważającej części chrześcijanie¹⁴⁵. Życie intelektualne w metropoliach nomów na pewno nie było tak burzliwe jak w Aleksandrii, z pewnością jednak lokalne elity starały się pielęgnować wzorce edukacji klasycznej na lokalnym gruncie¹⁴⁶. Nawet w Aleksandrii przełomu III i IV w. nauczyciele chrześcijańscy dysponowali zaś nadal znaczną swobodą w wyrażaniu swych poglądów i gromadzeniu wokół siebie uczniów¹⁴⁷. Jeśli działało się tak w najbliższym otoczeniu biskupa aleksandryjskiego, to sytuacja taka tym bardziej miała miejsce w miastach doliny Nilu. Naszym zdaniem najbardziej prawdopodobne jest, że zleceniodawcy przekładów i tłumacze tekstów z Nag Hammadi należeli do tego samego środowiska co twórcy pisma koptyjskiego jako takiego – do środowiska zamożnych,

¹⁴⁴ T. Orlandi, *Brevi considerazioni sull'ambiente linguistico e culturale dei testi c. d. di Nag Hammadi*, „Cassiodorus”, 1 (1995), s. 169-170. <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~orlandi/pubegi.html>; także Bagnall, *Egypt...*, s. 253.

¹⁴⁵ Naszą rezerwę zawdzięczamy S. Emmelowi, *Coptic Gnostic Texts...*, s. 48, jakkolwiek jego argument o nieobecności wśród tekstów z Nag Hammadi ksiąg biblijnych jest zupełnie chybiony (nieobecność tych tekstów potwierdza [sic!], że autorami kodeksów byli chrześcijanie). Przekład tekstów hermetycznych na koptyjski mógł z powodzeniem być dokonany przez niechrześcijańskich egipskich tradycjonalistów.

¹⁴⁶ Z listu P.Oxy. XVIII 2190 dowiadujemy się, że już pod koniec I w. niejaki Didymos miał szkołę zarówno w chora, jak i w Aleksandrii (K. Stebnicka, *Didymos [2]*, [w:] P. Janiszewski, K. Stebnicka, E. Szabat, *Sofisci i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I-VII w.)*. Słownik biograficzny, Warszawa 2011, s. 130). Później dostępność edukacji retorycznej w dolinie Nilu musiała być jeszcze szersza. List ten potwierdza również migrację młodzieży w celach nauki między chora a Aleksandrią. Przynajmniej część, zdobywszy wykształcenie, musiała powracać w rodzinne strony. Przegląd instytucji kulturalnych w miastach egipskich poza Aleksandrią po roku 200 daje Bagnall, *Egypt...*, s. 102-104. Podkreśla on, że wraz z nadejściem chrześcijaństwa nie zanika lektura autorów klasycznych. Wskazuje także na istnienie bibliotek (Panopolis), które posiadały szeroki zbiór różnego typu dzieł, w tym w języku koptyjskim. Przykład takiej twórczości daje J.-L. Fournet, *Une éthiopée de Caïn dans le Codex des Visions de la Fondation Bodmer*, ZPE 92 (1992), s. 253-266. Daje on przykład chrystianizacji klasycznego gatunku literackiego, który wzmacnia tezę o istnieniu w Panopolis w okresie pokonstantyńskim biblioteki należącej do jakiejś szkoły chrześcijańskiej. Jest to przykład późny, ale pokazuje, że chrześcijańskie transformacje literatury greckiej wcale nie muszą ograniczać się do środowisk mniszych.

¹⁴⁷ Fenomen ten Brakke, *Athanasius...*, s. 57-70, określa jako „academic Christianity”. Choć przy opisie grup gnostyckich popełnia on błędy rzeczowe (mityczny Zostrionas traktowany jako rzeczywisty nauczyciel, przypisanie *Ewangelii prawdy* Walentynowi), to jego analiza intelektualnego tła kontrowersji ariańskiej świetnie pokazuje rozbicie i rywalizację intelektualną w kościele aleksandryjskim.

postawionych wysoko w hierarchii społecznej i dumnych ze swego egipskiego dziedzictwa chrześcijan (szerzej patrz ekskurs II).

Kompleksową hipotezę, niestety trudną do źródłowego udokumentowania, daje Tito Orlandi. Wskazuje on, że przekłady powstały na pograniczu środowiska mniszego. Jego zdaniem rolę zbieraczy ezoterycznych tekstów pełnili mnisi-orygeniści. Byli oni zainteresowani praktycznym użytkowaniem płynącym z tych tekstów, to jest rodzajami, imionami i obszarami działania demonów oraz wskazówkami w życiu duchowym. Ze zbiorów tych grup korzystali także ludzie zainteresowani tego typu duchowością, którzy dokonywali wypisów i ekscerptów, nieraz tłumacząc je na koptyjski. Te wypisy i ich zbiory funkcjonowały potem jako autonomiczne dzieła¹⁴⁸. Również Stephen Emmel uważa, że teksty greckie już w momencie przekładu na koptyjski były traktowane jako „shards and debris” po dawnych systemach religijnych¹⁴⁹. Za tego typu tekst na pewno można uznać OrigMundi.

Przeciwko takim twierdzeniom należy jednak wysunąć argument, że mamy również liczne teksty spójne doktrynalnie, zwłaszcza pośród utworów walentyniańskich. Podobnie uważa Montserrat-Torrens, który jest skłonny widzieć w zleceniodawcach (a także w tłumaczach) samych gnostyków. Jego zdaniem poszczególne przekłady zlecali i tworzyli członkowie danej grupy religijnej¹⁵⁰. Jesteśmy zwolennikami tego właśnie stanowiska. W Egipcie jeszcze w IV w. istniały grupy walentyniańskie i inne grupy gnostyckie. Dlaczego akurat one nie miałyby przekładać istotnych dla siebie tekstów na język koptyjski, skoro czynili to inni chrześcijanie? Zwłaszcza teksty walentyniańskie wydają się mieć taki charakter, są bowiem wśród nich utwory będące produktem życia gminy: homilie, listy, modlitwy. Dostęp do nich i zainteresowanie nimi mogli mieć przede wszystkim członkowie danej grupy. Przekładano je na własne potrzeby, o czym świadczy wielość przekładów tych samych tekstów, do tego w różnych dialektach. Nie osiągnięto jednakże uniformizacji, która charakteryzuje teksty biblijne i monastyczne. Ktoś mógłby zapytać, dlaczego przełożono akurat teksty spekulacyjne a pominięto prawno-organizacyjne, które świadczyłyby ewidentnie o użytku wewnątrzgminnym. Nie wiemy jednak, czy takich tekstów nie przełożono. Pewne jest tylko to, że nie włączono ich do kodeksów – ale te, jak już wskazaliśmy, układały osoby niebędące gnostykami. Co do tekstów setiańskich mamy pewne wątpliwości. Epifaniusz zaświadcza, że w IV w. były w Egipcie grupy czytające teksty związane z Setem. Nie wiemy

¹⁴⁸ T. Orlandi, *Nag Hammadi Texts and the Coptic Literature*, [w:] *Colloque International L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi*. (Laval, 29-31 May 2003), BCNH E. 8, Leuven, 2007, s. 323-334. OrlandiWeb.

¹⁴⁹ Emmel, *The Coptic Gnostic Texts...*, s. 47.

¹⁵⁰ Montserrat-Torrens, *The Social and Cultural Setting...*, s. 480

jednak, czy możemy utożsamiać je z setianami. Niemniej można przypuszczać, że teksty setiańskie przełożono w środowisku gnostyckim, choć niekoniecznie był to gnostycyzm identyczny z tym, który wydał greckie oryginały.

Poza dotychczas omawianymi, mamy jeszcze dwa kodeksy, których zawartość bywa uważana za gnostycką. W Kodeksie Askewa¹⁵¹ znajduje się jeden tylko utwór, konwencjonalnie zwany *Pistis Sofia*¹⁵², Kodeks Bruce'a zawiera natomiast dwa utwory¹⁵³ – *Dwie Księgi Jeu*¹⁵⁴ oraz tzw. *Tekst bez tytułu*¹⁵⁵. Żaden z tych utworów nie może być nazwany gnostyckim w świetle przyjętych przez nas kategorii. Są to teksty powstałe w późnoantycznym Egipcie, najpewniej w IV w., wśród osób zainteresowanych synkretyczną,

¹⁵¹ Najlepsze wprowadzenie: Tardieu, Dubois, *Introduction...*, s. 65-82. Opis kodeksu daje także NHS 9, s. XI-XVIII. Kodeks datowany jest paleograficznie na lata 340-360. Jego pochodzenie jest nieznane; został zakupiony przez prywatnego kolekcjonera w Londynie w 1772 r.

¹⁵² Grecki oryginał powstał najpóźniej na początku IV w., prześladowania chrześcijan są w nim bowiem traktowane jako aktualna rzeczywistość (CA 277, 10-24, NHS 9). Jest to bardzo obszerny utwór, będący w dużej mierze kompilacją różnorodnych materiałów, ujętą w ramę dialogu objawieniowego Jezusa i uczniów. Utwór łączy postacie z mitologii greckiej, tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, tak gnostyckiej, jak i niegnostyckiej. W tekście brak rozróżnienia na Boga i stwórcę. Co prawda uczniowie, aby poznać boską tajemnicę, muszą wyrzec się świata (CA 219, 3-13; NHS 9), ale nigdzie nie mówi się, że świat sam w sobie jest złem, ani też że jest tworem niższego bytu. Sam Jaldaboth, często utożsamiany z demiurgiem lub niższym bogiem, w *Pistis Sophia* jest archontem chaosu (CA 49, 13-16; Schmidt/NHS 9), o którym trudno powiedzieć, jak się ma do świata materialnego. Z kolei postać zwana Mały Jao, jest określona jako dobry bóg środka, który działa dobroczynnie (CA 12, 11-12, NHS 9), podobnie Sabaoth (CA 28, 14-15, NHS 9). Również historia starotestamentalna i sam Stary Testament są wartościowane pozytywnie. Obficie cytowane są zwłaszcza Psalmy. Pojawiają się elementy mitu upadłej Sofii, nie ma jednak mowy o dewolucji bóstwa. W ogóle kwestia pochodzenia świata nie interesuje autora tego tekstu – co również wyraźnie różni go od autorów tekstów gnostyckich. Szeroko natomiast mówi się o kwestiach zbawienia indywidualnego, o grzechu (również rzadkie w tekstach gnostyckich) oraz o geografii zaświatów. Synkretyczny charakter utworu świetnie pokazuje A. Z. Zmorzanka, *Kosmos i jego bogowie według Pistis Sophia IV 136*, VP 28 (2008), s. 1355-1369.

¹⁵³ Najlepsze wprowadzenie Tardieu, Dubois, *Introduction...*, s. 83-97. Ponieważ pismo ręczne obu tekstów różni się, teksty *Ksiąg Jeu* są datowane paleograficznie na drugą połowę IV w., natomiast *Tekst bez tytułu* – na około połowę IV w. Bardzo możliwe, że pierwotnie znajdowały się one w różnych kodeksach, a dopiero wtórnie zostały złączone w jednym.

¹⁵⁴ W tekstach tych brak spekulacji nad stworzeniem świata, niemniej fraza $\tau\kappa\alpha\tau\alpha\rho\alpha\eta\ \eta\pi\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ (CBr 104, 6-7, NHS 13, s. 136) pozwala sądzić, że przyjmuje się w nich tożsamość Boga i stwórcy. Co prawda w tekście pojawiają się archonci obdarzeni władzą, ale nigdzie nie ma mowy, że mieli jakkolwiek udział w stworzeniu. Są oni prawdopodobnie tożsami z siłami przeznaczenia. CBr 117, 23, NHS 13, s. 162, wzmiankuje $\eta\pi\pi\epsilon\ \eta\tau\epsilon\alpha\pi\alpha\varsigma\ \eta\theta\epsilon\eta\mu\alpha\tau\epsilon\varsigma$ cielesne więzy przeznaczenia. Archonci są jednak sługami Boga i Barbelo: CBr 133, 11-15, NHS 13, s. 194.

¹⁵⁵ W tekście tym nigdzie nie pojawia się idea zbawczej wiedzy. Co prawda daje on nam ogląd wnętrza boskiej rzeczywistości i wyklada jej dynamikę, nie wiemy jednak, w jakim celu. Nie wiemy też, kto daje ten wykład. Bardzo możliwe, że informacje te znajdowały się w utraconych pierwszych bądź ostatnich liniijkach tekstu. Z zachowanej, znacznej przecież części, nie da się tego wywnioskować. Mamy co prawda rozróżnienie pierwszego Boga i demiurga (CBr 226, 18 – 227, 1, NHS 13, s. 214-217), ale natura tego demiurga jest z gruntu inna niż tego w tekstach gnostyckich. Jest on po prostu naturalnym elementem świata boskiego, nacechowanym pozytywnie, który zresztą jest nazywany także ojcem. Nie stwarza tego świata bezpośrednio, ale przydziela to zadanie eonom pełni. Jest on zatem stwórcą pośrednim ale świadomym (CBr 260, 21-262,4, NHS 13, s. 282-287). M. Williams, *Sethianism...*, s. 49, wlicza ten tekst do grupy tekstów setiańskich. Przeciwnego zdania jest Brakke, *The Gnostics...*, s. 44. Swoje stanowisko argumentuje w artykule *The Body as/at the Boundary of Gnosis*, JECS 17 (2009), s. 198-204, będącym jedynym krytycznym studium tego tekstu w ostatnim czasie.

mistyczną religijnością¹⁵⁶. Jako tekst gnostycki traktowany bywa również niewielki fragment koptyjski, P.Bal 52, datowany na IV lub V w., znaleziony w ruinach koptyjskiego klasztoru w Deir el-Bala'izah w Górnym Egipcie, ok. 20 km. na południe od starożytnego Lykopolis¹⁵⁷. Nie ma jednak żadnych przekonujących argumentów, które skłoniłyby nas do przyjęcia tej interpretacji¹⁵⁸. Podobnie rzecz ma się z fragmentarycznie zachowanym greckim tekstem znalezionym w Kellis, określanym przez wydawców z wahaniem jako „setiańska inwokacja bądź pismo”¹⁵⁹.

Przy analizie tekstów gnostyckich musimy zwrócić uwagę na pewną prawidłowość, która często umyka uwadze wszystkich badaczy antyku. Otóż produkcja i czytelnictwo tekstów stanowiły tylko marginalny obszar życia większości ówczesnych ludzi. W badaniach nad wczesnym chrześcijaństwem i gnostycyzmem świadomość tego jest o tyle istotna, że nie dysponujemy w ogóle innym typem źródeł niż źródła pisane. Nie możemy przypuszczać, że autorzy naszych źródeł byli przeciętnymi członkami wspólnot, do których należeli. Prawdopodobnie ich wykształcenie było bardziej gruntowne, a horyzonty szersze niż u innych; sam akt pisania przyczyniał się natomiast do pogłębiania złożoności ich myśli. Na pewno nie są oni reprezentatywni dla grup, które chcemy poznać za pomocą wyprodukowanych przez nie tekstów¹⁶⁰. Przy analizie tych utworów, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę występujące w nich i między nimi sprzeczności, musimy uznać, że w przypadku wielu z nich obecny ich kształt jest efektem złożonej historii redakcyjnej, w przeciągu której kolejni redaktorzy poszerzali je i włączali w ich obręb mniejsze teksty,

¹⁵⁶ Brakke, *The Body...*, s. 203-204. 211-213. Brakke zwraca uwagę na skupienie się autora tekstu na detalach anatomicznych, co odczytuje – opierając się tu na badaniach P. C. Miller – jako element ogólnej tendencji czwarto i piątowiecznej literatury chrześcijańskiej.

¹⁵⁷ Tekst wydany w P. E. Kahle, *Bala'izah. Coptic Texts from Deir el Bala'izah in Upper Egypt*, vol. I, London 1954, s. 473-479. Wydawca datuje papirus na IV w. Grecki oryginał tekstu był wcześniej. Pearson, *Current Issues...*, s. 75 datuje go na III w., jednak bez podania argumentów.

¹⁵⁸ W wydaniu Kahlego, *Bala'izah...*, 673, tekst ten jest opatrzony numerem 52 i określony jako *Gnostic Treatise*; Pearson, *Current Issues...*, s. 74, pisze o „Bala'izah Gnostic Fragment”. Dla uniknięcia nieprecyzyjnego użycia terminu „gnostycki”, lepiej będzie określać ten tekst po prostu przez numer porządkowy w wydaniu, czyli jako Kahle 52. R. Zarzeczny, *Apokryficzny Dialogus Iohannis cum Iesu (ClApNT 27) jako gnostycka reinterpretacja dziejów patriarchów i komentarz do Hbr 7, 3, VP 27* (2007), s. 306 pisze, iż tekst ten: „zdaje się być gnostyckim opracowaniem chrześcijańskiej tradycji, przyjmującym formę egzegetycznego midraszu, sporządzonym prawdopodobnie na użytek adeptów jakiejś gnostyckiej wspólnoty, wywodzących się z Wielkiego Kościoła, a przynajmniej zaznajomionych z doktryną chrześcijańską”. Mamy do czynienia z dialogiem, który w zachowanym fragmencie dotyczy wyjaśnienia postaci patriarchów z Księgi Rodzaju (Adama, Abła i Kaina, Noego, Melchizedeka). Jedną ze stron dialogu jest Jan, imię drugiej nie występuje w zachowanym tekście – często przypuszcza się, że jest to Jezus, a dialog ma charakter dialogu objawieniowego. W samym tekście nie ma jednak nic, co by zmuszało nas do przyjęcia hipotezy o jego gnostyckiej proveniencji. Występują co prawda terminy obecne w tekstach gnostyckich (pleroma, milczenie), nie pojawia się jednak żadna gnostycka doktryna teologiczna.

¹⁵⁹ P.Kell. Gr. 93, [w:] *Kellis Literary Texts*, vol. 1, ed. I. Gardner [et al.], Oxford 1996, s. 141-142.

¹⁶⁰ Uwagi te zawdzięczamy Wissemu, *Indirect Textual Evidence...*, s. 229-230.

wzięte skądinąd, a uznane przez nich za użyteczne w danym miejscu¹⁶¹. Zasadniczo nie dotyczy to jednak tekstów walentyniańskich. W samych tekstach gnostyckich tylko z rzadka znajdujemy odwołania do innych ksiąg¹⁶². Najbardziej uderzające jest jednak to, że w tekstach tych brakuje wzajemnych odniesień¹⁶³; nie powołują się też one na siebie jako na autorytet.

Ekskurs I: Niegnostyckie teksty z Nag Hammadi

W pracach poświęconych poszczególnym tekstom z Nag Hammadi szeroko dyskutuje się ich związki z gnostycyzmem, odwołując się jednak do rozmaitych kryteriów. Poniżej poddajemy ocenie poszczególne teksty z Nag Hammadi w świetle trzech przyjętych przez nas wyznaczników gnostycyzmu, aby uzasadnić nieuwzględnienie ich w naszej pracy. Pierwsza grupa to teksty o możliwej gnostyckiej proveniencji, których treść nie zdradza jednak zasadniczych motywów gnostyckiej mitologii. Do grupy tej należą *Apokalipsa Piotra* i *Świadectwo Prawdy*, które omówiliśmy już ze względu na ich szczególne znaczenie kontekstowe dla naszego tematu. Inne teksty z tej grupy to:

1. *Apokryficzny list Jakuba* (NHCI, 2). Tekst ten zakłada istnienie jakiejś grupy wybranych, którzy szczególnym poważaniem darzyli Jakuba jako odbiorcę popaschalnego objawienia. Akceptacja męczeństwa nie jest argumentem, który świadczyłby przeciwko gnostyckiej genezie utworu¹⁶⁴. Brak w nim jednak narracji mitycznej oraz wskazania na zbawczą rolę gnozy.
2. *O początku świata* (NHC II, 5). Wykluczenie przez nas tego tekstu z grupy utworów gnostyckich wymaga pełniejszego wyjaśnienia. W tekście mamy dość obszernie wyłożony gnostycki mit upadłej mądrości (NHC II 98,11 – 99, 22), w którym jednak można się domyślać pełnego mitu dewolucyjnego. Boski Logos jest przedstawiony jako głosiciel wiedzy o Ojcu (NHC II, 125, 15-17). Stwórca świata – Jaldabaoth – jest natomiast wyraźnie różny od Boga (NHC II, 100, 29 – 101, 8). Mimo obecności tych elementów, przychylamy się do stanowiska Davida Brakkego, który twierdzi, że tekst ten jest wytworem późnoantycznej (może IV w.) egipskiej religijności synkretycznej, która czerpała pełną garścią z wcześniejszych tradycji, ale miała charakter nie ściśle gnostycki, ale eklektyczny¹⁶⁵. Nieco łagodniejsze stanowisko zajmuje Hans-Gebhard Bethge, który nazywa traktat „encyklopedycznym kompendium podstawowych idei gnostyckich”. Zwraca jednak uwagę na heterogeniczność tego materiału, która – naszym zdaniem – jest rezultatem intelektualnego zainteresowania twórców tego tekstu, nie zaś ich religijnej afiliacji. Bethge wskazuje również na obecność w tekście elementów manichejskich, co każe za

¹⁶¹ Na przykładzie AJ ukazuje to K. King, *Approaching the Variations of the Apocryphon of John*, [w:] *After Fifty Years*, s. 118-120. King widzi w tym element właściwy kulturze w której oralność nadal odgrywa znaczącą rolę.

¹⁶² W *Apokryfie Jana* do *Księgi Zoroastra*, NHC II 19, 8-10 = NHC IV, 29, 18-19.

¹⁶³ Obecne są zależności tekstowe. HA zwiera liczne paralele tekstowe do AJ, a także do OrigMund. Nie jest to jednak zależność bezpośrednia, ale raczej wykorzystanie wspólnego źródła: U. U. Kaiser, *Die Hypostase der Archonten (Nah-Hammadi-Codex II, 4)*, neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von Ursula Ulrike Kaiser (TU 156), Berlin – New York 2006, s. 22-23. HA podaje ten materiał w formie dialogu objawieniowego, podczas gdy w OrigMund nie ma ani objawienia, ani dialogu.

¹⁶⁴ Na temat proveniencji tego tekstu patrz: F. E. Williams, NHS 12, s. 20-24.

¹⁶⁵ D. Brakke, *The Body as/at the Boundary of Gnosis*, JECS 17 (2009), s. 203-204.

czas jego powstania (niezależnie od datowania zawartych w nim innych tradycji) przyjąć przełom III i IV w; koresponduje to z propozycją Brakkego¹⁶⁶.

3. *Księga Tomasza* (NHC II, 7). Tekst ma złożoną historię redakcyjną. Zdaniem Johna Turnera partia NHC II 138, 4 – 142, 21 zdradza więcej cech gnostyckich niż pozostałe, w tym szczególnie silny nacisk położony jest na zbawczą rolę wiedzy. Niemniej w całym tekście brak wzmianek o gnostyckim micie¹⁶⁷.
4. *Apokalipsa Pawła* (NHC V, 2). Sama *Apokalipsa* nie zdradza zasadniczych elementów ani walentyniańskiej, ani też żadnej innej gnostyckiej teologii. Co prawda wydawcy tekstu wskazują na wspólną dla *Apokalipsy Pawła* i walentynian tradycję pawłową, a także na Ireneusza, który zaznacza, że walentynianie odwołują się do niebiańskich wizji Pawła¹⁶⁸, aluzyjnie wspomnianych w 1 Kor 12, 2-4. Jest to jednak dowód jedynie na podobne inspiracje, nie zaś na faktyczne związki *Apokalipsy* i tradycji walentyniańskiej¹⁶⁹.
5. *Pierwsza Apokalipsa Jakuba* (NHC V, 3). Wzmianka o Sofii i Achamoth (NHC V, 35, 7-9) nie implikuje całego gnostyckiego mitu. Obecność tych samych formuł, które pojawiają się także w liturgii Marka, tak jak ją opisuje Ireneusz¹⁷⁰, nie wskazuje jeszcze na związki tego tekstu z tradycją walentyniańską¹⁷¹. Dwie zbieżności tematyczne – zainteresowanie problematyką zbawienia i przedstawienie archonta nie jako złego, ale jako nieświadomego – są dla nas niewystarczające, aby uznać ten tekst za walentyniański¹⁷². Hipoteza, że mamy tu do czynienia z produktem syryjskiego judeochrześcijaństwa, wydaje się najbardziej prawdopodobna¹⁷³. W tekście uderza zwłaszcza wspomnienie Addaia (NHC V, 36, 15. 22) – wedle miejscowej tradycji założyciela chrześcijaństwa syryjskiego.
6. *Autentyczna nauka* (NHC VI, 3). Tekst (w zachowanych partiach) nie zdradza znajomości gnostyckiego mitu, a dualizmu Boga i stwórcy można się tylko domyślać¹⁷⁴.
7. *Druga nauka wielkiego Seta* (NHC VII, 2). Mimo że tekst ten zawiera wiele pomniejszych wątków znanych z gnostyckiej mitologii, nie znajdujemy w nim idei dewolucji bóstwa. Utwór nie jest traktatem teologicznym, stąd nie można wykluczyć, że milcząco zakłada taki stan rzeczy – tego jednak nie można stwierdzić na pewno¹⁷⁵.

Tekstami niegnostyckimi są:

1. *Ewangelia Tomasza* (NHC II, 2). Tekst ten nie zdradza śladów dualizmu między najwyższym Bogiem a stwórcą ani też gnostyckiego mitu opartego na schemacie dewolucji¹⁷⁶. Co prawda Risto Uro uważa, że sama idea boskiego pochodzenia ludzkości wystarcza, aby uznać ten tekst za „gnostycyzujący

¹⁶⁶ H.-G. Bethge, NHS 21, s. 12-13. 16-18.

¹⁶⁷ J. D. Turner, NHS 21, s. 176.

¹⁶⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* 2, 30, 7.

¹⁶⁹ W. R. Murdock, G. W. MacRae, NHS 11, s. 49.

¹⁷⁰ Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 25, 5.

¹⁷¹ Przeciwnie Schoedel, NHS 11, s. 66-67; podobnie Veilleux, BCNH T. 17, s. 9, który wręcz łączy ten tekst ze wschodnią szkołą walentyniańską.

¹⁷² Thomassen, *Notes...*, s. 248.

¹⁷³ Schoedel, NHS 11, s. 67.

¹⁷⁴ MacRae, NHS 11, s. 258.

¹⁷⁵ Riley, NHMS 30, s. 134-137.

¹⁷⁶ Co prawda R. Uro, *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, London – New York 2003, s. 31-53. Skądinąd wydaje się nam, że przypisując EvThom i Dial wspólny kontekst historyczny i podobny zestaw idei religijnych, Uro nie docenia stopnia rozbudowania mitu w *Dialogu*.

(gnosticizing)”, jednak w świetle naszej definicji gnostycyzmu nie jest to element decydujący o gnostyckim pochodzeniu.

2. *Egzegeza o duszy* (NHC II, 6). W tekście tym nic nie wskazuje na dualizm Boga i stwórcy. Co więcej, wedle myśli zawartej w *Egzegezie*, sam Ojciec bez pośrednictwa żadnego pośrednika troszczy się o duszę¹⁷⁷.
3. *Eugnostos* (NHC III, 3; NHC V, 1). Jest to utwór medioplatoński, bez żadnych elementów tak chrześcijańskich, jak i gnostyckich. Nawet jeśli uważać go za pierwotne stadium rozwoju myśli gnostyckiej (co naszym zdaniem nie ma uzasadnienia – tekst świetnie tłumaczy się w kontekście medioplatonizmu II w.), to nie sposób wykazać w nim obecności zasadniczych motywów gnostyckich – Boga przeciwstawionego stwórcy i mitu upadku¹⁷⁸.
4. *Dialog Zbawcy* (NHC III, 5). Ten tekst wprost mówi o tym, że to Ojciec jest stwórcą świata (NHC III, 129, 20-21; 144, 9-10), nie ma też mowy o demiurgu. Co prawda jest mowa o archontach, ale nie są oni odpowiedzialni za stworzenie świata, a jedynie nad nim panują (NHC III, 138, 11-25; 142, 6-9; być może panują oni poprzez przeznaczenie). Ponieważ tekst ten nie spełnia określonych przez nas kryteriów definicji gnostycyzmu, nie może być uznany za tekst gnostycki.

Niedawno nową próbę oceny tego tekstu podjął Pierre Létourneau¹⁷⁹. Wskazuje on, że schemat soteriologiczny zawarty w *Dialogu* nie różni się od walentyniańskiego; podkreśla także obecność kilku walentyniańskich wyobrażeń i terminów technicznych. Uważa, że tekst ten jest utworem powstałym w środowisku chrześcijan o walentyniańskim rodowodzie, funkcjonujących już jednak w łonie kościoła katolickiego. Datuje go na koniec III – początek IV w. Jego zdaniem, walentynianie – aby móc funkcjonować w kościele – zupełnie przetworzyli swą protologię. Rodzi się jednak pytanie, czy taki walentynianizm, pozbawiony swych konstytutywnych cech, pozostaje walentynianizmem. Naszym zdaniem – nie. Uważamy w ogóle, że znacznie bardziej prawdopodobna jest teza, którą bardzo pośpiesznie Létourneau odrzuca¹⁸⁰, że mamy do czynienia z tekstem niewalentyniańskim, w którym zawarto jedynie pewne poboczne idee wywodzące się z tego nurtu. We fluktuującym świecie pierwszych chrześcijan, zwłaszcza w Egipcie, nie byłoby to niczym dziwnym. Autor ten zbyt sztywno wytycza granice pomiędzy różnymi nurtami we wczesnym chrześcijaństwie.

5. *Dzieje Piotra i dwunastu apostołów* (NHC VI, 1). Jak zauważają wydawcy tego tekstu, nie ma w nim treści, „które mogłyby obrazić rozwijającą się ortodoksję”. Nie wykluczają jednak, że gnostycki czytelnik mógł pewne metafory („obcy”, ukryta perła, podróż, szata) odczytywać we właściwy sobie sposób¹⁸¹.
6. *Bronte, doskonały umysł* (NHC VI, 2). Tekst ten nie zdradza znajomości żadnego określonego mitu i nie zawiera żadnych nawiązań do znanych teksów gnostyckich, jeśli nie liczyć dość ogólnych paraleli¹⁸².
7. *Myśl naszej wielkiej mocy* (NHC VI, 4). Tekst ten zawiera w sobie różnorodne, niepowiązane tradycje. Potępienie anomejczyków (ἡμᾶν ὁ ὁμοῖος γεννητὸς ἐρεπεῖς; NHC VI, 40, 5-9) pozwala datować go nie

¹⁷⁷ Na przykład NHC II 133, 31 – 134, 15.

¹⁷⁸ Argumentację za (proto-)gnostyckim charakterem tekstu daje: J. L. Sumney, *The Letter of Eugnostos and the Origins of Gnosticism*, NT 31 (1989), s. 172-181. SJC, mimo, że jest oparta na *Eugnostosie*, wprowadza doń wyraźne elementy chrześcijańskie i gnostyckie, stąd bez wątpienia może być uznana za tekst gnostycki.

¹⁷⁹ P. Létourneau *The Dialogue of the Savior as a Witness to the Late Valentinian Tradition*, VCh 65 (2011), s. 74-98.

¹⁸⁰ Létourneau, *The Dialogue...*, s. 95.

¹⁸¹ R. M. Wilson, D. M. Parrott, NHS 11, s. 202.

¹⁸² G. W. MacRae, NHS 11, s. 232-233.

wcześniej niż na połowę IV w.¹⁸³. Naszym zdaniem *Mysł* jest produktem tej samej eklektycznej religijności i twórczości religijnej co *OrigMundi* i *Traktat bez Tytułu* z Kodeksu Berlińskiego.

8. Platon (NHC VI, 5). Jest to bardzo swobodny przekład koptyjski fragmentu *Państwa* 588A-589B.
9. *Ogdooda i Enneada, Modlitwa hermetyczna, Asklepios* (NHC VI, 6-8). Są to teksty hermetyczne. O takiej identyfikacji przesądza występowanie w dialogu OgdEnn samej postaci Hermesa Trismegistosa (NHC VI, 59, 15 πτρ' Ἱσμερίστος). *Modlitwa* i *Asklepios* były znane już wcześniej jako teksty hermetyczne w greckiej i łacińskiej (*Asklepios* tylko w łacińskiej) wersji¹⁸⁴.
10. *Parafraza Sema* (NHC VII, 1). Podstawowa różnica między systemem zawartym w *Parafrazie* a systemami gnostyckimi to absolutny dualizm, podobny do manichejskiego, który wyklucza ideę dewolucji. Michel Roberge wskazuje co prawda na liczne związki ParSem z ideami obecnymi w systemach setiańskim i walentyniańskim, które traktuje jako zapożyczenia, wskazuje jednak również na szereg cech swoistych¹⁸⁵.
11. *Nauki Sylwana* (NHC VII, 4). Jest to tekst sapiencjalny, bez żadnych elementów gnostyckich.
12. *Hypsiphron* (NHC XI, 4). Tekst ten jest bardzo zniszczony. W zachowanych partiach nie ma niczego, co mogłoby świadczyć o jego gnostyckiej proveniencji.
13. *Sentencje Sekstusa* (NHC XII, 1). Podobnie jak w wypadku *Nauk Sylwana*, mamy do czynienia z tekstem sapiencjalnym bez żadnych elementów gnostyckich.

Ekskurs II: Społeczny kontekst powstania pisma koptyjskiego

Wraz z nastaniem w Egipcie władzy rzymskiej i zniesieniem uprzywilejowania egipskich świątyń, pismo demotyczne ograniczało stopniowo zakres swego oddziaływania. Ostatnie potwierdzenia podatkowe zapisane pismem demotycznym pochodzą z ok. 235 r., później pojawia się ono jeszcze tylko na zawieszkach przy mumiach. W niektórych świątyniach mogło funkcjonować jednak aż do IV lub V w.¹⁸⁶. Przez okres około 200 lat, między ok. 50 a 250 r., rdzenni Egipcjanie mogli wyrażać się w piśmie zasadniczo jedynie po grecku. Trudno jednak ocenić, jak wiele osób władało tym językiem w piśmie (musimy zresztą zróżnicować tę grupę, počawszy od tych, którzy z trudem składali podpis, po tych, którzy byli w stanie tworzyć dłuższe teksty). Umiejętność pisania była z pewnością skorelowana z zamożnością, znamy jednak przypadki osób zamożnych i piastujących znaczące liturgie w swych miejscowościach, które jednak były niepiśmienne¹⁸⁷.

Alfabet koptyjski został opracowany w III w., choć już wcześniej podejmowano próby oddania języka egipskiego literami greckimi. Pierwszym dłuższym tekstem zapisanym przy jego użyciu był przekład Biblii. Wydaje się zatem zasadne uznać, że właśnie chrześcijaństwu zawdzięcza on swe rozpowszechnienie i względne zestandaryzowanie¹⁸⁸. Ryzykownym byłoby jednak twierdzenie, że był to właściwy powód jego

¹⁸³ F. E. Williams, NHS 11, s. 292.

¹⁸⁴ Wydania tych tekstów we wszystkich wersjach językowych wraz z komentarzami zawiera NHS 11, s. 341-451.

¹⁸⁵ Roberge, NHMS 72, s. 77-95. Wcześniejszy wydawca, Wisse, NHMS 30, s. 20, stwierdza co prawda, że ParSem „is clearly a gnostic writing”, stanowiska swego jednak nie popiera argumentami.

¹⁸⁶ R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, s. 236-237.

¹⁸⁷ Bagnall, *Egypt...*, s. 243.

¹⁸⁸ Jedyna znana nam odmienna propozycja to postawiona ostrożnie przez S. Emmela hipoteza o możliwej inspiracji manichejskiej. Manichejczycy mogli około połowy III w. potrzebować tego typu medium dla swej misji w Egipcie: S. Emmel, *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of*

wynależenia¹⁸⁹. Z pierwszej poł. III w. mamy grecki tekst Izajasza, z nieco tylko późniejszymi głosami w języku koptyjskim, w dialekcie fajumskim¹⁹⁰. Z końca III w. pochodzi grecko-koptyjski glosariusz do ksiąg Ozeasza i Amosa¹⁹¹. Ponieważ wersja koptyjska nie pokrywa się z żadnym z późniejszych standardowych przekładów koptyjskich, mamy tu świadectwo, iż w tym czasie księgi te nie były jeszcze przełożone na rodzimy język egipski. Autorzy koptyjskich glos najpewniej sporządzali je na własne potrzeby; bez wątpienia jednak nie dlatego, że dla nich samych były one niezbędne – jako znający język grecki glos takich nie potrzebowali. Gdyby chcieli przełożyć święte księgi na koptyjski dla podniesienia prestiżu swego języka, tłumaczyliby *in extenso*. Najbardziej prawdopodobna wydaje się nam możliwość, iż była to pomoc lingwistyczna do pracy z chrześcijanami nieznającymi wystarczająco języka greckiego. W IV w. pojawiają się już liczne przekłady różnorodnej literatury religijnej¹⁹² a także prywatne listy.

Roger Bagnall podjął próbę identyfikacji Egipcjan dumnych ze swej tożsamości, a jednocześnie znających język grecki. Jego zdaniem mogli je tworzyć egipscy członkowie rad miejskich utworzonych w metropoliach nomów po 200 r. Byli oni zamożni, dobrze wyedukowani (była to edukacja grecka, nie zaś egipska – kapłańska) i dwujęzyczni. Co prawda, w radach uprzywilejowani byli Hellenowie, to jest etniczni Grecy, ale z braku dość zamożnych kandydatów, łatwo sobie wyobrazić, że państwo rzymskie włączało w obręb tego systemu także zhellenizowanych Egipcjan. Nie zarzucili oni języka egipskiego, a ich egipska tożsamość zrodziła w nich potrzebę wyrażania tego języka na piśmie¹⁹³. Od III w. w dolinie Nilu mocną pozycję zdobywa chrześcijaństwo (w różnych wersjach), a następnie także manicheizm. Rodzi to potrzebę udostępnienia tekstów świętych i liturgicznych ludności nieznającej greckiego – co zapewne dokonywało się poprzez tłumaczenia ustne podczas eucharystii. Należy jednak podkreślić, co z całą mocą czyni Alberto Camplani, że mówiony egipski – także język owych ustnych tłumaczeń – i pisany koptyjski to dwa odmienne fakty językowe. Koptyjski mógł być zrozumiały tylko dla osób znających grecki i w III-IV w., zdaniem Camplaniego, nie wykraczał poza środowisko dwujęzyczne, czego dowodzi fakt, że w archiwach zawierających

Gnostic (and Other) Traditions, [w:] *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, hrsg. Ch. J. Frey, E. E. Popkes, J. Schröter, Berlin – New York 2008, s. 39-40.

¹⁸⁹ Bagnall, *Egypt...*, s. 238, pisał jeszcze o przekładzie Biblii na język egipski jako przyczynie powstania pisma koptyjskiego, później jednak znuansował swe stanowisko. Najstarszy list koptyjski został znaleziony w świątyni Tutu w Kellis, która wówczas była jeszcze użytkowana, co wskazuje bardzo mocno na jego pogańską proveniencję. Jest datowany na późny III w. I. Gardner, *An Old Coptic Ostrakon from Ismant el-Kharab?* ZPE 125 (1999), s. 195-200; także: R. Bagnall, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkeley – London 2011, s. 76-77. Oczywiście możliwe jest, że autor tego dokumentu wykorzystał pismo używane wcześniej przez chrześcijan (zabytki chrześcijańskie wzmiankowane przez nas są mniej więcej równoczesowe), nie jednak nie stoi na przeszkodzie by twierdzić, że pismo to cyrkulowało wśród elity egipsko-greckiej niezależnie od jej religijnej przynależności, zwłaszcza, że teksty pisane w tak zwanym starym koptyjskim mają charakter pogański.

¹⁹⁰ W. E. Crum, *The Coptic Glosses*, [w:] *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on the papyrus of the Greek Bible. Fasc. VI. Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus*, ed. F. G. Kenyon, London 1937, s. VII-XII.

¹⁹¹ Wydanie i komentarz: H. I. Bell, H. Thompson, *A Greek-Coptic Glossary to Hosea and Amos*, JEA 11 (1925), s. 241-246. Sami autorzy byliby skłonni datować glosariusz na połowę III w., przywołują jednak opinię A. Hunta, który opowiada się, na podstawie paleografii, za końcem III lub początkiem IV w.

¹⁹² Być może już w III w. przełożono *Apokalipsę Eliasza* i *Wizję Izajasza*, a także niektóre apokryfy Nowego Testamentu. Do wczesnych przekładów należą też homilie Melitona z Sardes i Bazylego z Cezarei. Na temat tych przekładów: T. Orlandi, *La patrologia copta*, [w:] *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1989, s. 457-502, OrlandiWeb (tekst, do którego kieruje link, jest jednak zatytułowany *Testi patristici in lingua copta*: interesujące nas zagadnienia znajdują się na stronach 3-8).

¹⁹³ R. Bagnall, *Early Christian Books...*, Princeton – Oxford 2009, s. 66-69.

listy po koptyjsku zawsze znajdują się również listy w języku greckim¹⁹⁴. Camplani idzie tu jednak nieco za daleko, już bowiem na pocz. IV w. mamy wskazówkę, iż mogły istnieć osoby biegle czytające po koptyjsku, a nieumiejące pisać po grecku¹⁹⁵.

Podobny charakter mają spostrzeżenia poczynione przez Tito Orlandiego. Twórcy i pierwsi użytkownicy języka koptyjskiego musieli być (w pewnym przynajmniej stopniu) dwujęzyczni i nie potrzebowali przekładów dla celów użytkowych. Dla takiej też publiczności musieli tworzyć swe tłumaczenia. Jaki bowiem sens, miałyby przekładanie Pisma z greki na język, w którym co piąte słowo nadal pozostaje greckie (i to nie tylko terminy techniczne) i w którym język grecki do pewnego stopnia kształtuje składnię zdania¹⁹⁶ – jeśli odbiorcami przekładu były osoby nieznające greckiego, przynajmniej w pewnym stopniu. Stąd Orlandi stawia tezę, że język koptyjski wyrażał dumę z dziedzictwa egipskiego. Przekłady Biblii i innych tekstów religijnych były dokonywane przez osoby stykające się z nimi w języku greckim i znające egipski, może właśnie przez członków kleru, przekładających ludowi tekst święty ustnie podczas liturgii. Powstawały one jednak na użytek własny tego środowiska, jako atrybut prestiżu egipskiej kultury, nie zaś do odczytania przed zgromadzonymi. Do takiej bezpośredniej aplikacji mogły służyć glosy czynione w greckich tekstach, jak te wspomniane wyżej.

Tezie o pochodzeniu języka koptyjskiego z kręgu zhellenizowanych członków *boulai*, zdaje się pozornie przeczyć fakt, że niemal wszystkie najwcześniejsze przykłady użycia pisma koptyjskiego w listach odnoszą się do środowiska monastycznego¹⁹⁷. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, by widzieć właśnie zhellenizowanych Egipcjan jako środowisko, z którego rekrutowali się dwujęzyczni mnisi¹⁹⁸, ludzie świeccy i (przynajmniej w niektórych formach monastycyzmu) utrzymujący kontakt z rodziną i otoczeniem. Mogli oni wyrażać swą dumę z egipskiego dziedzictwa właśnie poprzez przekłady tekstów świętych na rodzimy język¹⁹⁹. Nie sposób jednak przypuścić, że wszyscy dumni ze swej tradycji Egipcjanie zostawali mnichami. Bez

¹⁹⁴ A. Camplani, *A proposito della pluralità linguistica nelle comunità cristiane dell'Egitto preislamico*, [w:] *Vie quotidienne e pluralité des langues. Plurilinguisme dans les chrétiens du Bas Empire*, a cura di E. Norelli, G. Aragione (w przygotowaniu). Za dostęp do tego tekstu dziękujemy prof. E. Wipszyckiej-Bravo.

¹⁹⁵ Nieuprawnione byłoby założenie, że w połowie IV w. wszyscy czytelnicy tych kodeksów byli również grekojęzyczni. Już z przełomu III i IV w. mamy świadectwo osoby bieglej w koptyjskim, nieznającej jednak greki. P. Oxy. XXXIII 2673, datowany na 304 r. (za czasów prześladowań Dioklecjana) zawiera przysięgę złożoną przez kościelnego lektora (ἀναγνώστης), która jednak zawiera *subscriptio* skryby, zaświadczające, że składający przysięgę nie zna liter (greckich): H. C. Youtie, „*Because They Do Not Know Letters*”, ZPE 19 (1975), s. 104.

¹⁹⁶ O tym, że nie była to jedyna droga do oddawania języka egipskiego literami greckimi, świadczą zabytki zapisane tak zwanym starym koptyjskim, powstałe w środowisku pogańskim, w których terminy greckie niemal nie występują, prawdopodobnie wyrugowane świadomie, nawet bowiem teksty zapisywane pismem demotycznym zawierają takie pożyczki.

¹⁹⁷ Tak zwane archiwum meletian, dwujęzyczne archiwum apa Ioannesa, archiwum Neferosa, dokumenty z opraw kodeksów z Nag Hammadi, wszystkie datowane między 330 a 350 r.: Bagnall, *Egypt...*, s. 240. Wyjątkiem są znaleziska z Kellis. Nie znamy jednak zakresu funkcjonowania koptyjskiego w tej osadzie, a ze wstępnych ocen opublikowanego dotąd materiału Bagnall (*Everyday Writing...*, s. 80) wyciąga wnioski, że mogło być ono ograniczone do niektórych domostw.

¹⁹⁸ Mnisi utrzymywali kontakty ze swymi rodzinami, o czym świadczy niepublikowany list z IV bądź V w. apy Phoibammona do jego brata Apamena, w którym między innymi apa prosi brata o dostarczenie płaszcza (Bagnall, *Everyday Writing...*, s. 85).

¹⁹⁹ Znacznie poważniejsza wątpliwość wiąże się z faktem, który zresztą podaje sam Bagnall (*Everyday Writing...*, s. 81-82), że niemal wszystkie teksty koptyjskie datowane pomiędzy 300 a 500 r. pochodzą zaledwie trzech klasztorów i czterech lub pięciu oaz. Jedynie dwa znane teksty powstały w dolinie Nilu. Wiemy natomiast, że miejscem napisania przynajmniej części koptyjskich listów z Kellis były osiedla w Dolinie Nilu. Istnieją ponadto niepublikowane koptyjskie teksty z Oksyrhynchos (Bagnall, *Everyday Writing...*, s. 83-84).

wątpienia proces tworzenia nowej, literackiej tradycji Egiptu przebiegał w poprzek podziału na mnichów i resztę ludności.

Świadectwa patrystyczne

Poza analizą zachowanych tekstów gnostyckich sięgamy również po fragmenty i testimonia zachowane u kilku pisarzy wczesnochrześcijańskich, zwanych niekiedy herezjologami. Musimy jednak pamiętać, że ich zamiarem nie było zdanie sprawy z faktycznego stanu rzeczy, ale polemika z poglądami uznanymi przez nich za heretyckie. Dobierali oni materiał pod przyjęte przez siebie tezy historiozoficzne i eklezjologiczne i ukazywali oczywiście to, co w ich oczach mogło obciążyć gnostyków; co więcej, interpretowali go w świetle własnych konceptów teologicznych i historiozoficznych²⁰⁰. W świetle świadectw pism z Nag Hammadi ich relacje mogą jednak być zweryfikowane, a nawet mogą uzupełniać materiał oryginalny.

Pomiędzy materiałem zawartym w dziełach antyheretyckich a materiałem oryginalnym możemy wskazać, za Frederikiem Wissem, przynajmniej dwie zasadnicze różnice. Po pierwsze, herezjologowie skoncentrowani są na osobach, prezentowane przez nich poglądy zostają niemal zawsze przypisane jakiemuś nauczycielowi bądź szkole. W pismach z Nag Hammadi niemal zupełnie brak imion i nazw grup. Po drugie, herezjologowie stawiają ścisłe rozgraniczenia między poszczególnymi grupami, wyraźnie różnicując ich poglądy – teksty oryginalne pokazują natomiast wielką płynność i przenikanie się różnych tradycji teologicznych²⁰¹. Nie dajemy tutaj przeglądu wszystkich tego typu dzieł, ponieważ większość z nich, zwłaszcza tych późniejszych niż trzeciowieczne, jest dla naszego tematu wtórna i odwołuje się, bezpośrednio bądź pośrednio, przede wszystkim do Ireneusza i zaginionej *Syntagmy* Hipolita²⁰².

Na czoło wysuwa się tutaj dzieło Ireneusza z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* (cytowane zwykle jako *Adversus haereses*). Nie miejsce tu jednak na analizę

²⁰⁰ Zwłaszcza w świetle różnych koncepcji pochodzenia herezji oraz koncepcji heretyckiej sukcesji.

²⁰¹ F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and Heresiologists*, VCh 25 (1971), s. 208-210.

²⁰² O łacińskich kompendiach herezji, zwłaszcza o uwarunkowaniach ich powstania i sposobie funkcjonowania zwięźle traktuje J. McClure, *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, JTS 30 (1979), s. 186-197. Na temat *Syntagmy* Hipolita przede wszystkim R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien 1865, s. 33-70. Nowsze badania A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, Paris 1992, s. 70-75. O ile Lipsius datuje *Syntagmę* na lata koniec II w. (Lipsius, *Die Quellenkritik*, s. 42), to Pourkier, *L'hérésiologie*..., s. 73, przesunął datę jej powstania na lata 240-245. O ile Lipsius zakłada, że *Syntagma* poprzedza *Refutatio*, to Pourkier odwrotnie. Dla późnoantycznej herezjologii greckiej brak całościowego opracowania. Na temat *O herezjach* Jana Damasceńskiego: A. Zhyrkova, *Wstęp*, [w:] Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały o filozoficzne. O herezjach*, przeł. i oprac. A. Zhyrkova (ŻMT 59), Kraków 2011, s. 20-21.

biografii Ireneusza²⁰³, dość powiedzieć, że dzieło to powstawało etapami w latach osiemdziesiątych II w., w czasie kiedy Ireneusz był biskupem Lugdnum. Świadcstwo Ireneusza na temat walentynian jest o tyle wiarygodne, że zapoznał się on z ich pismami²⁰⁴ oraz rozmawiał z nimi osobiście²⁰⁵. Miał także dostęp do jakichś tekstów setian (może również za pośrednictwem walentynian)²⁰⁶. Poza tekstami walentynian wymienia Ireneusz *Ewangelię Judasza*, nie przypisuje jej jednak żadnej konkretnej grupie²⁰⁷. Należy zaznaczyć, że nie wiemy, ile z tych obserwacji odnosi się do sytuacji w Galii, a ile do Rzymu z czasu pobytu tam Ireneusza, jeszcze przed objęciem stolicy biskupiej²⁰⁸; jakaś część może wreszcie sięgać jego wspomnień ze Smyrny, czy to jako osobistego doświadczenia, czy też poprzez relacje innych. Ireneusz oczywiście skraca swe źródła i manipuluje nimi, na co musimy zwracać szczególną uwagę przy opisie Marka²⁰⁹.

Adversus haereses jest odpowiedzią na praktyczny problem duszpasterski jakim była aktywność nauczycieli walentyniańskich, z którą Ireneusz zetknął się tak podczas swego pobytu w Rzymie, jak i później, już jako biskup Lugdunum²¹⁰. Opowiadał się on za unitarnym modelem kościoła, z monarchicznym biskupem na czele, który odwołuje się do sukcesji

²⁰³ E. Osborne, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, s. 1-7.

²⁰⁴ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, praef. 2: ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν (...) Οὐαλεντίνου μαθητῶν. Na temat natury tych pism i ich posiadaczy patrz: J. Holzhausen, *Irenaeus und die Valentinianische Schule. Zur Praefatio von Adv. Haer. 1*, VCh 55 (2001), s. 147-150. Także obszerna relacja o Marku z pewnością oparta była o jakiś tekst; N. Förster, *Marcus Magus, Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen 1999, s. 16-17, przypuszcza, że mógł to być wykład jego nauki, być może opatrzonej formułami liturgicznymi – te bowiem również Ireneusz cytuje.

²⁰⁵ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, praef. 2: ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν. Najpewniej do swych własnych rozmów z walentynianami odwołuje się Ireneusz w *Adversus haereses*, 4, 35, 4. Bardzo możliwe, że rozmawiał ze zwolennikami nauki Marka. Do jego informatorów należy zaliczyć także kobiety galijskie, które, odstąpiwszy od nauki Marka, odbywały pokutę i wyznały – zapewne publicznie – swoje grzechy (Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 7).

²⁰⁶ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 29, zawiera mit bardzo zbliżony do *Apokryfu Jana*. Cytaty z innego tekstu gnostycznego znajdujemy w *Adversus haereses*, 1, 30. Ponieważ Ireneusz nie wymienia nazwy księgi ani nie zaznacza, że jest to oryginalny dokument gnostyczny (o czym chyba nie wiedział), możliwe, że wykład ten znalazł w innym źródle, które go referowało: Wisse, *The Nag Hammadi Library...*, s. 215. W *Adversus haereses*, 1, 31, 2, Ireneusz zaznacza jednak, że zebrał kolekcję ich pism (collegi eorum conscriptiones). Niewykluczone, że chodzi tu o kolekcję, którą dostarczyli mu jego walentyniańscy informatorzy, którzy być może sami nie znali tytułów tych ksiąg. Fakt, że Ireneusz nie wymienia nazwy herezji, świadczy raczej o tym, że nie zaczerpnął informacji ze źródła herezjologicznego.

²⁰⁷ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 31, 1. Epifaniusz, *Panarion*, 38, 1, 5, wymienia tę księgę, opisując kainitów.

²⁰⁸ Nigdzie nie mamy informacji wprost o pobycie Ireneusza w Rzymie, ale liczne poszlaki wskazują na ten etap jego biografii. Tylko on wspomina o aktywnych w Rzymie marcelinianach (*Adversus haereses*, 1, 25, 6), potrafi przedstawić listę sukcesyjną biskupów Rzymu (Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 3, 3), wreszcie – zna pisma Justyna. Ponadto Rzym odwiedził przynajmniej raz także bliski Ireneuszowi Polikarp, biskup Smyrny (Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 3, 4); zapewne gościł tam wśród chrześcijan z Małej Azji, wśród których także Ireneusz mógł znaleźć swe miejsce.

²⁰⁹ Źródłem do działalności Marka w Azji mogły być pospolite, zniesławiające plotki: Förster, *Marcus Magus...*, s. 17.

²¹⁰ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 7: Ireneusz ma na myśli uczniów Marka. Można odnotować także, iż w jednym z zachowanych fragmentów syryjskich Ireneusza (fragmentum Syriacum 28) mowa jest także o heretyckich księgach, które dotarły do Galii. Fragment ten poprzedzony jest nagłówkiem, z którego wynika, że mowa tu o rzymskim walentynianie, Florynusię.

apostolskiej i tradycji przekazanej przez apostołów w autorytatywnym zbiorze pism²¹¹. Przeciw temu wszystkiemu występowali, według niego, walentynianie. Ireneusz swe zadanie postrzegał przede wszystkim jako wyjawienie prawdziwej doktryny walentyniańskiej. Jej nieznajomość, zdaniem Ireneusza, jest przyczyną, dla której walentynianie nie zostali dotąd napiętnowani. Efektem, którego oczekuje, jest nawrócenie części heretyków, wykluczenie natomiast reszty²¹². Szereg informacji o aktywności walentynian, rozrzuconych po całym dziele, zasługuje na zaufanie. Ireneusz dzieli się wszak nimi po to, aby adresat jego dzieła – konkretny biskup²¹³, ale i biskupi całego kościoła – mógł rozpoznać i zwalczyć przeciwnika – stąd można przyjąć, że przekazuje rzeczywiste obserwacje, które przez to nie przestają być jednak jednostronne.

Do opisu innych niż walentynianie grup gnostyckich, z których dla nas istotne (ze względu na obecność informacji dotyczących zachowań społecznych) będą tylko te dotyczące Bazylidesa i karpokracjan, użył Ireneusz (nie wiemy na ile wiernie) zaginionej *Syntagmy* Justyna Męczennika²¹⁴ i innych dzieł tego autora²¹⁵. Obraz sukcesji heretyków, który po części być może przejawia od Justyna, w dużej mierze jednak tworzy sam. Jest on narzędziem polemiki i nie może być podstawą do wykazywania związków pomiędzy grupami gnostyckimi, z wyjątkiem zależności w obrębie nurtu walentyniańskiego²¹⁶.

Z dzieł Tertuliana znaczenie mają dla nas dwa: *De praescriptione haereticorum* i *Scorpiace*, oraz, w niewielkim tylko stopniu, *Adversus Valentinianos*, które jest utworem wtórnym (w dużej mierze powtarza jedynie Ireneusza²¹⁷) i skupionym przede wszystkim na doktrynie. Jeśli idzie o datację tego pierwszego, to jesteśmy w stanie powiedzieć tylko tyle,

²¹¹ Literatura dotycząca koncepcji myśli eklezjologicznej i teologicznej Ireneusza jest ogromna. Wybór daje: Osborne, *Irenaeus...*, s. 275-289. W języku polskim temu zagadnieniu kilka artykułów poświęcił W. Myszor; część z nich zawarto w wyborze *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu*, SACH. SN 11, Katowice 2010.

²¹² Irenaeus, *Adversus haereses*, 2, 31, 1: „eos quidem qui sunt mitiores eorum et humaniores auertes et confundes (...) feroces autem et horribiles et irrationabiles effugabis a te longe: Tych, którzy są pośród nich bardziej umiarkowani i łagodni, z pewnością zawrócisz i zastraszysz (...), jednak zuchwałych, budzących przerażenie i bezrozumnych przepędzisz daleko od siebie”. Podobnie: *Adversus haereses*, 5, praef.

²¹³ Najprawdopodobniej biskup rzymski. Dzieło Ireneusza znali bowiem na początku III w. zarówno rzymscy zwolennicy Marka, jak i autor *Refutatio*. Tertulian mógł je zdobyć właśnie podczas swego pobytu w Rzymie.

²¹⁴ R. A. Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Neu untersucht*, Leipzig 1875, s. 36-64. Ireneusz oparł się na *Syntagmie* w partii *Adversus haereses*, 1, 22-27 (zdaniem Lipsiusa może z wyjątkiem 26, 2).

²¹⁵ Lipsius, *Die Quellen...*, s. 63, przyp. 2.

²¹⁶ Na temat idei heretyckiej sukcesji i poszczególnych jej etapów, zwłaszcza zależności Walentyna od „gnostyckiej herezji”, wykazująca zarówno fikcyjność tych powiązań, jak i, co ciekawsze, rolę tego konstruktu w eklezjologii Ireneusza: Ch. Marksches, *Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zur Irenaeus, Haer. I, 30, 15 und Tertullian, Val. 4, 2*, VCh 51 (1997), s. 179-187; por. P. Piwowarczyk, *Rodowody heretyków jako kościelna kontrnarracja. Narodziny herezji*, [w:] *Teksty i interpretacje*, red. B. Bokus, Z. Kloch, Warszawa 2013, s. 214-231.

²¹⁷ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 7-39, to właściwie opracowanie materiału z *Adversus haereses*: Lipsius, *Die Quellen...*, s. 64. O technice pracy Tertuliana z tekstem Ireneusza – która polega głównie na jego zretoryzowaniu – pisze M. T. Riley, [w:] Q. S. Tertulliani *Adversus Valentinianos*, text, translation and commentary M. T. Riley, Ann Arbor, Michigan 1971, diss, s. 7-14.

że zostało napisane po *Apologetyku* (wiemy zaś, że powstał on w 197 r.)²¹⁸, w którym Tertulian zapowiada już kolejny traktat: „expedite autem prescribimus adulteris nostris illam esse regulam veristatis”²¹⁹; wcześniej natomiast niż *De carne Christi*, w którym Tertulian do *De praescriptione* się odwołuje²²⁰. Bezwzględne datowanie traktatu opiera się nadal na badaniach Adolfa von Harnacka, z którym zgadza się Timothy Barnes. Zauważają oni, że nie ma w tekście żadnych śladów nauki montanistów, pojawiają się natomiast elementy z nią sprzeczne. Nie ma również w dziele śladu zainteresowania prześladowaniami. Na tej podstawie datują *De praescriptione* między 198 a 202/203 r., ze wskazaniem na wcześniejszą datę²²¹. Zgodności takiej nie ma w dacie *Scorpiace*. Harnack uważa je za jedno z ostatnich dzieł Tertuliana i datuje na 212/213 r., wkrótce po prześladowaniach Skapuli²²². Barnes z kolei mówi o roku 203 lub 204²²³. *Adversus Valentinianos* jest na pewno późniejsze niż *De praescriptione*²²⁴ i należy zapewne do okresu montanistycznego, między 207 a 211 r.²²⁵ W tym ostatnim dziele Tertulian wymienia swe źródła informacji²²⁶: Justyn, Miltiades, Ireneusz i Proklus²²⁷ (określony jako „noster” a zatem z kręgu montanistów). Mark Riley uważa, że Tertulian nie miał żadnej wiedzy o walentynianach poza tym, co wyczytał u Ireneusza²²⁸, nie możemy jednak się z tym zgodzić. Opis agitacji walentyniańskiej podczas prześladowań, dany przez Tertuliana, nie ma analogii u Ireneusza, a w jednym miejscu Ireneusz przyznaje wręcz, że walentynianie przyjmowali męczeństwo²²⁹. O ile inne drobne szczegóły Tertulian mógł zaczerpnąć z dzieł wspomnianych wyżej pisarzy, to *Scorpiace* wydaje się być efektem jego własnych obserwacji podczas prześladowań, których był

²¹⁸ A. von Harnack *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Band II, Leipzig 1904, s. 257-258.

²¹⁹ Tertullianus, *Apologeticum*, 47, 10.

²²⁰ Tertullianus, *De carne* 2, 6. Zauważmy, że Tertulian przywołuje tytuł w liczbie mnogiej: „sed plenius eiusmodi praescriptionibus adversus omnes haereses alibi iam usi sumus: post quas nunc ex abundantia retractamus, desiderantes rationem qua non putaveris natum esse Christum : Lecz pełnej preskrypcji przeciwko wszystkim herezjom już w innym miejscu użyliśmy: po nich teraz z obszernego [tekstu: P.P.] na nowo wydobywamy, szukając powodu, z racji którego nie uważałeś, że Chrystus się narodził”. Do *De praescriptione* odwołuje się Tertulian również w *Adversus Marcionem* I, 1, 7. W tym samym miejscu w jednej frazie streszcza również także treść dzieła, mówiąc że traktuje ono „de praescriptione novitatis”.

²²¹ Harnack, *Die Chronologie...*, s. 274; T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, s. 41. 55.

²²² Harnack, *Die Chronologie...*, s. 284. 296.

²²³ Barnes, *Tertullian...*, s. 55.

²²⁴ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 44, 14, gdzie Tertulian zapowiada odparcie poszczególnych herezji.

²²⁵ Riley, [w:] Q. S. Tertulliani *Adversus Valentinianos...*, s. 6-7. Harnack, *Die Chronologie...*, s. 282-283.

²²⁶ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 5, 1.

²²⁷ Na ile Tertulian skorzystał z tego autora nie wiemy. O samym Proklusie nie mamy zresztą wiele informacji. Był on współczesnym Tertuliana i przebywał (przynajmniej jakiś czas) w Rzymie. Całą naszą wiedzę o nim podsumowuje Harnack: *Die Chronologie...*, s. 206.

²²⁸ Riley, [w:] Q. S. Tertulliani *Adversus Valentinianos...*, s. 16.

²²⁹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 4, 33, 9.

świadkiem. Nie wiemy jednak, czy miało to miejsce w Kartaginie, czy podczas jego wcześniejszego pobytu w Rzymie²³⁰. Za tą ostatnią możliwością przemawia fakt, że w późnym *Przeciw walentynianom* nie przywołuje żadnych dalszych obserwacji. Nawet jeśli spotkał walentynian w Rzymie, nic nie wskazuje na to, że z nimi rozmawiał. Do kontaktu z heretykami zresztą gorąco zniechęca swych czytelników, a i sam się od tego typu spotkań odżegnuje²³¹. Wiemy także, że czytał przynajmniej *Syllogizmy* walentyniańskiego autora Aleksandra²³², o którym nic bliżej nie wiadomo. Należały one chyba jednak do jego późniejszych lektur. Nie wspomina bowiem tego autora w innych pracach.

Z obszernego dzieła *Refutatio omnium haeresium* istotny dla naszego tematu jest przede wszystkim passus VI 41, 2 – 42, 1, to jest opis rytuału apolytrosis. Autorstwo tego tekstu jest przedmiotem nierozstrzygniętego sporu pomiędzy badaczami, którzy przypisują je mglistej, ale płodnej literacko postaci Hipolita Rzymskiego, a tymi, którzy odmawiają mu autorstwa. Dla nas spór ten jest jednak sprawą drugorzędną²³³. Dzieło powstało w Rzymie po 222 r. (autor wie o śmierci biskupa rzymskiego Kaliksta), a przed 235 r. (w którym to roku Hipolit, prawdopodobnie lider rzymskich Greków, działający już po autorze *Refutatio*, został skazany na wygananie na Sycylię). W opisie doktryny Marka *Refutatio* jest zależne od Ireneusza, znajdujemy tam jednak również pewne nowe elementy²³⁴. Niewątpliwie autor miał jednak kontakt z rzymskimi markozjanami, o czym świadczy następujący fragment:

Καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος, παρρησιαίτερον τῷ ἐλέγχῳ
<αὐτῶν> προσενεχθεῖς, τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ ἀπολυτρώσεις ἐξέθετο,
ἄδρομερέστερον εἰπὼν ἢ πράσσουσιν· οἷ<ς> ἐντυχόντες τινὲς αὐτῶν ἤρνηνται
οὕτως παρειληφέναι, ἀεὶ ἀρνεῖσθαι μανθάνοντες. διὸ φροντίς ἡμῖν γεγένηται
ἀκριβέστερον ἐπιζητῆσαι καὶ ἀνευρεῖν λεπτομερῶς ἢ καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λουτρῷ
παραδιδόασιν, <οὕτω> τὸ τοιοῦτο καλοῦντες, καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ
ἀπολύτρωσιν καλοῦσιν.

²³⁰ O pobycie Tertuliana w Rzymie świadczy jego deklaracja w *De cultu faminarum*, 1, 7, 2: „vidimus Romae”; Tertulian, *Apologeticum* 25, 5, opisuje ofiarę ku czci Kybele, złożoną w marcu 180 r. w Rzymie. W tym miejscu nie używa jednak pierwszej osoby liczby pojedynczej, miejsce to zatem nie jest mocnym dowodem, że był naocznym świadkiem tego wydarzenia (przeciwnego zdania jest H. M. Zilling, *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn – München – Wien 2004, s. 27, przyp. 60)

²³¹ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 12, 1 ; 14, 6

²³² Tertullianus, *De carne Christi* 15, 3. Na temat Aleksandra: E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the «Valentinians»*, NHMS 60, Leiden – Boston 2006, s. 496-497.

²³³ Za autorstwem Hipolita opowiada się wydawca tekstu M. Marcovich, [w:] *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, Berlin – New York 1986, s. 8-17. Najnowsze teorie na temat Hipolita i jego spuścizny literackiej przedstawia H. Pietras, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, VP 17 (1997), s. 61-75. Ze współczesnych propozycji wynika wyraźnie, że autor *Refutatio* choć dla nas anonimowy, należał do izolowanej greckojęzycznej wspólnoty chrześcijan rzymskich, będących w konflikcie z większością łacińską. Konflikt ten wzmacniały rozbieżności teologiczne. *Refutatio* i *Syntagma* w żadnym wypadku nie są natomaist dziełami jednego autora.

²³⁴ Kwestie te omawia Förster, *Marcus Magus...*, s. 26-31. Korzystamy tutaj szeroko z jego obserwacji.

Błogosławiony prezbiter Ireneusz, okazując w swym *Odparciu* wielką szczerość, przedstawił te obmycia i wybawienia, omawiając szeroko te sprawy. Niektórzy jednak z nich [zwolenników Marka: P.P.] zaprzeczyli, że postępują w ten sposób, uczą bowiem ciągłego zaprzeczania. Dlatego musimy z całą starannością punkt po punkcie szukać i odkryć, co przekazują w sprawie pierwszego obmycia, które tak właśnie zwą, a co w sprawie drugiego, które zwą wybawieniem²³⁵.

Autor *Refutatio* opinie markozjan na temat opisu Ireneusza poznał najpewniej nie inaczej niż od nich samych (nie wiemy nic o żadnym piśmie polemicznym skierowanym przeciwko relacji Ireneusza). Wszelkie zmiany, które wprowadza w opisie Ireneusza, muszą być zatem uważane za wynik jego badania, opartego chyba znowu na osobistych kontaktach i traktowane jako wiarygodny opis sytuacji wśród rzymskich markozjan w drugiej lub trzeciej dekadzie III w. Nie oznacza to bynajmniej, że opis Ireneusza mamy uważać za niezgody z prawdą. Po prostu odnosi się on do sytuacji o 40 lat wcześniejszej i częściowo do innego kontekstu geograficznego (Galia, Azja Mniejsza), przy czym u Ireneusza nie jesteśmy najczęściej w stanie dobrze wyodrębnić partii opisu przynależnych różnym lokalizacjom. Warto zwrócić także uwagę na pominięcie przez *Refutatio* moralnych oskarżeń, które Ireneusz kieruje wobec Marka. Nie ma więc mowy ani o chciwości, ani o uwiedzeniu żony małoazjatyckiego diakona. Wydaje się, że te elementy musiały także uderzyć rzymskich markozjan, a autor *Refutatio*, nie mogąc ich potwierdzić, nie powtórzył ich. Takie umiarkowanie również świadczy na rzecz wiarygodności przekazu Hipolita, tam gdzie wprowadza nowe względem Ireneusza elementy.

Epifaniusz z Salaminy nie cieszy się wśród badaczy opinią wiarygodnego autora. W swym dziele kataloguje 80 herezji, wliczając do nich zarówno filozofię antyczną, różne prądy judaizmu, jak i rozmaite grupy chrześcijańskie²³⁶. Przynajmniej trzykrotnie zaznacza, że miał kontakt z herezjami, o których pisze. Dotyczy to przede wszystkim grupy, którą określa jako „gnostycy”, a z której przynajmniej jedną przedstawicielką zetknął się za młodu

²³⁵ *Refutatio* 6, 42, 1.

²³⁶ Dla Epifaniasza herezją było to wszystko, co odbiegało od ortodoksyjnej nauki kościelnej. Autor ten próbuje dać w *Panarione* wykład genealogiczny, ale zawiera on wewnętrzne sprzeczności, będące zapewne efektem niewystarczająco krytycznego korzystania z różnych źródeł. Co więcej, jest w swym wyborze herezji bardzo arbitralny (patrz dobór herezji hellenistycznych). Tłumaczyć może to naczelna zasada organizacyjna jego dzieła, to jest wyliczenie dokładnie osiemdziesięciu herezji (w oparciu o cytaty z Prz 6, 8, a także – jeśli idzie o zasadniczy podział dziejów religii – kilka miejsc z listów Pawła – *Panarion* 1, 9; 3, 3), stąd niektóre grupy pomija, inne łączy, inne wreszcie wręcz tworzy na podstawie aluzji w swych źródłach lub osobistych przeżyciach. Na temat koncepcji herezji u Epifaniasza; F. M. Young, *Did Epiphanius know what he meant by Heresy?*, SP 17 (1993), s. 199-205.

(ok. 335 r.) w Egipcie²³⁷; także tych, których określa jako „setianie”²³⁸ oraz niejakiego Piotra, którego uważa za protoplastę herezji archontyków²³⁹. Richard Lipsius był zdania, że wszystkie te grupy mogą mieć wspólne pochodzenie i posługiwać się podobnym zestawem tekstów²⁴⁰, odziedziczonych ze wspólnej historii²⁴¹. Równie możliwe jest jednak oddziaływanie jednych grup na drugie, czy to bezpośrednie, czy też za pośrednictwem produkcji literackiej. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, Epifaniusz miał również kontakt z egipskimi walentynianami. Wymienia liczne regiony ich obecności²⁴², które dość

²³⁷ Epiphanius, Panarion 26, 17, 4-9. Cała historia z próbą uwiedzenia przez heretyczkę jest prawdopodobnie nieco udurowiana, finał całej sprawy (Panarion 26, 17, 8-9) zapewne jest jednak prawdziwy (mogły to przecież potwierdzić inne osoby, w tym biskup – najprawdopodobniej – Aleksandrii): „μετὰ τὸ ἀναγνῶναι ἡμᾶς καὶ τὰς βίβλους αὐτῶν καὶ ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν τῇ ἀληθείᾳ καὶ μὴ συναπαχθῆναι, ἀποδρᾶσαι τε καὶ μὴ δελεασθῆναι, τὸ τηνικαῦτα ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῷ τόπῳ ἐκεῖνῳ αὐτοὺς ὑποδείξαι καὶ τὰ ὀνόματα <τὰ> ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φωρᾶσαι, <ὥς> καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι τῆς πόλεως, ὀνόματα περὶ που ὀγδοήκοντα, καὶ τὴν πόλιν τῆς αὐτῶν ζιζανιδόους ὕλης καὶ ἀκανθώδους καθαρῆναι : po tym jak rozpoznałem ich i ich księgi i zrozumiałem prawdę a nie zostałem zwiedziony, ucieklszy, nie chwyciwszy przynęty, niezwłocznie udałem się do biskupa miejsca i wskazałem ich oraz osoby ukryte w kościele ujawniłem, tak że zostali wypędzeni z miasta w liczbie około osiemdziesięciu, a miasto zostało oczyszczone z im podobnego chwastu i ciemistego gąszczu”.

²³⁸ Epiphanius, Panarion 39, 1, 2: „τὰχα δὲ οἶμαι ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ συντετυχηκέναι καὶ ταύτῃ τῇ αἵρέσει (οὐ γὰρ ἀκριβῶς τὴν χώραν μέμνημαι, ἐν ᾗ αὐτοῖς συνέτυχον) καὶ τὰ μὲν κατὰ ἱστορίαν φύσει αὐτοψία περὶ ταύτης ἔγνωμεν, τὰ δὲ ἐκ συγγραμμάτων περὶ αὐτῆς ἐμάθομεν : zdaje mi się (nie pamiętam bowiem dokładnie gdzie ich spotkałem), że i na tę herezję natknąłem się chyba w Egipcie. A informacje zdobyłem zarówno wypytyując się, kiedy istotnie ich spotkałem, jak i nauczwszy się z pism na temat tej herezji”. Zdaniem Lipsiusa, *Zur Quellenkritik...*, s. 188-192, skoro Epifaniusz nie jest nawet pewien, gdzie na setian się natknął, jego znajomość tej grupy z pierwszej ręki należy postawić pod znakiem zapytania. Rozdziały Panarion 39, 1-4 w zasadniczej części oparte są na *Syntagmie* Hipolita. Także w opinii F. Wissego, *Stalking those Elusive Sethians*, [w:] *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 2. *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Leiden 1981 (SHR 41.2), s. 569, jeśli do rzeczywistego spotkania w ogóle doszło, to „nie pozostawiło ono żadnego uchwytne go śladu w relacji Epifaniasza”.

²³⁹ Epiphanius, Panarion, 40, 1, 6: „ὅψ’ ἡμῶν ἀνεθεματίσθη καὶ ἐλήλεγκται διὰ τῆς ἡμῶν βραχύτητος : został przez naszą skromną osobę wyklety i odrzucony”. Opis archontyków został stworzony przez samego Epifaniasza i nie znajdujemy dla niego paraleli we wcześniejszych źródłach.

²⁴⁰ Odwołują się do pism pochodzących od Seta: Epiphanius, Panarion 26, 8, 1; 39, 5, 1; 40, 7, 4.

²⁴¹ Lipsius, *Zur Quellenkritik...*, s. 194.

²⁴² Epiphanius, Panarion 31, 7, 1: „Ἐποίησατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὁστέων ἐτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἐν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσινοίτῃ καὶ Θηβαίδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς Παραλίας καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτῃ· ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν : Głosił on [to jest Walentyń – P.P.] swe przesłanie także w Egipcie, z której to przyczyny nasiona jego pozostają ciągle w Egipcie, jak pozostałości kości żmijowych: w Atribitis, Prosopitis, Arsinoitis i Tebaidzie i w Paralii, w dolnej części [Egiptu – przyp. P.P.] i w Aleksandrii. Także, udawszy się do Rzymu, tam nauczał”. Epifaniusz zawdzięcza też wiedzę o miejscu urodzenia i edukacji Walentyna swemu pobytowi w Egipcie (choć mógł zdobyć te informacje także na Cyprze): Epiphanius, Panarion 31, 2, 3); patrz: Ch. Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (WUNT 65), Tübingen 1992, s. 314-315.

dobrze pokrywają się z jego egipskim itinerarium²⁴³. Także na Cyprze, jeśli wierzyć jego *Żywotowi*, występował przeciwko walentynianom²⁴⁴.

Obok trzech powyższych autorów, sięgamy również do Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenes, którzy w różnych miejscach dają rozproszone uwagi na temat różnych grup gnostyckich. Klemens odwołuje się przede wszystkim do literatury, nie wspomina o swych osobistych spotkaniach z gnostykami, jest jednak niemal niemożliwe, aby do takich nie dochodziło. Orygenes, żyjący później, na pewno miał kontakt osobisty przynajmniej z walentynianami²⁴⁵.

Źródła inskrypcyjne, ze względu na poważne wątpliwości co do ich gnostyckiej proveniencji w naszych rozważaniach pomijamy²⁴⁶. W jeszcze większym stopniu odnosi się to artefaktów, takich jak gnostyckie gemmy²⁴⁷ oraz magicznych schematów²⁴⁸, a także źródeł

²⁴³ Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 6, 32, 3. Vita Epiphaniusza wymienia Aleksandrię, pustynię nitryjską, Leontopolis (Vita Epiphaniusza 26, PG 41, 57A-B; Leontopolis znajduje się 25 km. na północ od Kairu – Marksches, *Valentinus...*, s. 316, przyp. 156); i górą Tebaidę (Vita Epiphaniusza 27; PG 41, 59A).

²⁴⁴ Vita Epiphaniusza 64 (PG 41, 108C): „μοι κακά συνέθη (...) ἐν Κύπρῳ παρὰ τῶν ἀνόμων Οὐαλεντιανῶν : Doznałem wiele złego na Cyprze ze strony nieprawych walentynian”.

²⁴⁵ Na temat stosunku Orygenes do walentynianizmu zwięźle: A. B. Scott, *Opposition and Concession: Origen's Relationship to Valentinianism*, [w:] *Origeniana quinta*, ed. R. J. Daly, Louvain 1992, s. 79-84. Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 6, 18, 1-2, podaje, że Orygenes nawrócił walentynianina Ambrożego, a ponadto, że wielu heretyków pobierało u niego naukę; Hieronimus, *Epistulae*, 33, 4, wśród dzieł Orygenes podaje *Dialog przeciwko walentynianinowi Kandydowi*, będący prawdopodobnie zapisem bądź opracowaniem autentycznej debaty, jakie Orygenes miał zwyczaj prowadzić z heretykami: T. A. Zajkowski, *Wstęp*, [w:] Origenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, przeł. i oprac. T. A. Zajkowski, SThV 5 (1967), s. 133-139.

²⁴⁶ Na temat walentyniańskiej proveniencji kilku inskrypcji: M. Guarducci, *Valentiniani a Roma: ricerche epigrafiche ed archeologiche*, MDAI.RA 80 (1983), s. 169-189; M. Guarducci, *Ancora sui Valentiniani a Roma*, MDAI.RA 81 (1974), s. 341-343; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1989, s. 257-263; P. McKechnie, *Flavia Sophe in Context*, ZPE 135 (2001), s. 117-124. Wszystkie słabości gnostyckiej interpretacji tak konkretnych inskrypcji (zwłaszcza inskrypcji nagrobnej Flawii Sophe), jak i tego typu źródła w ogóle, wyłuszcza w niezwykle krytycznym artykule C. Scholten, *Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?*, ZNW 79 (1988), s. 244-261. Scholten słusznie zauważa zasadniczą trudność w wykorzystaniu innych źródeł gnostyckich niż pisma teologiczne. Tylko na podstawie precyzyjnych kryteriów doktrynalnych jesteśmy w stanie zidentyfikować gnostyków. Tak skomplikowane treści nie dają się zaś jednoznacznie wyrazić ani w inskrypcji, ani w malarstwie. Zatem być może mamy do dyspozycji inskrypcje skomponowane przez gnostyków, nie jesteśmy jednak, i nie będziemy, w stanie zidentyfikować ich jako takich.

²⁴⁷ P. Zazoff, *Die antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie*, München 1983, s. 349-362, jest doskonałym przykładem na to, że o ile wśród badaczy literatury funkcjonują, co prawda rozbieżne, ale dość precyzyjne definicje gnostycyzmu, to jeśli idzie o archeologię, mamy do czynienia z niemal bezrefleksyjnym stosowaniem pojęć „gemmy i amulety gnostyckie”. Zazoff przedstawia jako „gnostische Gottheiten” takie bóstwa jak Pantheos, Helioros, Sarapis czy greckie bóstwa pojmowane inaczej niż w klasycznej religii greckiej (Zazoff, *Die antiken Gemmen...*, s. 359-360). Pewne artefakty szczególnie chętnie przypisywano gnostykom – zob. A. Mastrocinque, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen 2005, s. 195-199. Nie trzeba jednak wielkiej wnikliwości, żeby stwierdzić, że przedstawienia zawarte na tych artefaktach są po prostu wytworem synkretycznej magii antycznej.

²⁴⁸ Szczególnym zainteresowaniem badaczy cieszy się tak zwany diagram oficki. Poza monografią Wittego, także Mastrocinque, *From Jewish Magic...*, s. 94-121. Zauważmy jednak, że ani Celsus, który powołuje się na ten diagram, nie wie, kto był jej użytkownikiem (Origenes, *Contra Celsum*, 6, 24 – wysuwając ten argument w swej polemice, musiał jednak zakładać, że byli to chrześcijanie), ani Orygenes nie twierdzi, że używali go ofici. Piszze on tylko tyle: „Δοκεῖ δέ μοι καὶ ἐκ τούτων ἐκ παρακουσμάτων ἀσημοτάτης αἰρέσεως Ὀφριανῶν οἶμαι ἐκτεθεῖσθαι τὰ τοῦ διαγράμματος ἀπὸ μέρους : Moim zdaniem, podejrzewam,

ikonograficznych²⁴⁹. Nie chcemy powiedzieć, że gnostycy nie wytwarzali żadnych artefaktów; wprost przeciwnie – niektóre źródła literackie wspominają o tym, w żaden sposób nie możemy jednak potwierdzić gnostyckiej proveniencji konkretnych zabytków. Nawet papirusowe fragmenty z III w., zawierające tekst gnostyckiego dzieła, świadczą co najwyżej o obecności w pewnym momencie czytelników takich tekstów, nie zaś o tym, że w tym konkretnym miejscu działali gnostycy lub że pisali tam swe dzieła. Do dyspozycji pozostają nam zatem jedynie źródła literackie.

Stan badań

Na wymiar organizacyjny grup gnostyckich (używając jednak określenia „die Gnosis”) pierwszy zwrócił uwagę Gustav Koffmane w roku 1881²⁵⁰. Pisał: „Dawni autorzy dzieł przeciwko heretykom troszczyli się bardziej o wyłożenie i zwalczanie systemu myśli. Nasz wysiłek powinien polegać na ujęciu gnozy jako wspólnoty religijnej oraz na wydobyciu

zapożyczył te brednie na temat tablicy po części od nędznej herezji ofianów”. Ileż tu niepewności. Orygenes nie wątpi w samo istnienie ofianów – przynajmniej w przeszłości. Nie jest jednak w stanie w sposób pewny połączyć z nimi tablice. Ponadto pamiętajmy, że Celsus (o ile w ogóle miał przed oczyma jakąś tablicę) i Orygenes oglądali inny schemat. Wydaje się również, że kiedy w *Contra Celsum*, 6, 32, Orygenes twierdzi, że zna dokładnie kłamstwa autorów diagramu (τὰ τῶν ἀπατεῶνων), ale ich nie przytoczy, to niewątpliwie nie odwołuje się do samego schematu rysunkowego, ale do jakiegoś innego źródła, może zupełnie ze schematem niepowiązanego. Zresztą także niektóre poglądy, które przywołuje Celsus (Origenes, *Contra Celsum*, 6, 34), a które dobrze odpowiadają nauce walentynian, nie mogły zostać zaczerpnięte z samego schematu – czego zresztą Celsus nie twierdzi. Naszym zdaniem diagram jest artefaktem magicznym, czerpiącym z wyobrażeń żydowskich, chrześcijańskich i może gnostyckich, nie ma jednak żadnych dowodów na to, że jest on dziełem gnostyków, tym bardziej jakiejś konkretnej gupy, czego wcale – przeciwnie niż współcześni badacze – Celsus i Orygenes nie uważają. Drugim, obok diagramu ofickiego, przedmiotem zainteresowania badaczy są diagramy zawarte w *Księgach Jeu* z Codex Bezae Cantabrigiae. Jak już zaznaczyliśmy, w tekście tym brak specyficznych cech gnostyckich i możemy uważać go za wytwór późnoantycznego synkretycznego chrześcijaństwa. Na temat tych diagramów wypowiadali się P. C. Finney, *Did Gnostics Make Pictures?*, [w:] *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1, ed. B. Layton, Leiden 1980, s. 437-438: „obrazy koncepcyjne, wyabstrahowane z doświadczenia (...) liniowe schematy wyobrazonego świata idei”; B. A. Pearson, *Gnostic Iconography*, [w:] *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London 2004, s. 226 (uważa je za gnostyckie mandale); Ch. Marksches, *Gnostische und andere Bilderbücher in Antike*, [w:] Ch. Marksches, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009, ss. 153-154, dla którego to z kolei przedstawienia dydaktyczne. Propozycja Markschesa, jako jedyna dająca się sprawdzić, nie może być jednak utrzymana. Jeśli sięgnąć do materiału ilustracyjnego, na który powołuje się Marksches jako na analogie (anonimowy komentarz do *Teajteta* na papirusie z II w., komentarz Kalcydiusza do *Timajosa* z III/IV w., *Topographia Christiana* Kosmasy Indikopleustesa z VI w.), przezornie dla dwóch pierwszych nie zamieszczając ilustracji, to od razu uderzy zasadnicza rozbieżność między ich ilustracyjnym, poglądowym charakterem a zupełnie autonomicznymi kształtami w *Księgach Jeu*, które na pewno miały znaczenie ezoteryczne.

²⁴⁹ W literaturze istnieje właściwie tylko jeden diskutowany przykład – hypogeum Aureliuszy przy Viale Manzoni. Jego gnostycką proveniencję słusznie odrzucił: Finney, *Did Gnostics Make Pictures?*..., s. 442-450. Przekonującej argumentacji przeciwko Finneyowi nie daje A. Logan, *The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult*, New York 2006, s. 89-123.

²⁵⁰ G. Koffmane, *Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, [w:] *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. K. Rudolph, Darmstadt 1975, s. 120-141. Na temat tej pracy patrz: J. Iwersen, *Gnosis und Geschichte. Gnostisches Ich- und Weltverständnis im Spiegel der Geschichte des östlichen Mittelmeerraumes von Alexander dem Großen bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert*, Hamburg 1994, s. 4-5.

istoty jej kultu”²⁵¹. Koffmane proponuje za model organizacyjny grup gnostyckich uznać kultury misteryjne – na określenie których używa jednak, nie wiedząc czemu, terminu *thiasoi*²⁵². Świadczy o tym, jego zdaniem, obecność obrzędów warunkujących włączenie do wspólnoty oraz praktyk kultowych, używanie formuł i symboli analogicznych do tych spotykanych w obrzędach misteryjnych, wpływ języka misteryjnego na terminy obecne w spekulacji gnostyckiej. Wszystko to pozwala Koffmanemu na postawienie końcowej tezy, iż „gnostycyzm jest kierunkiem (die Richtung) wywodzącym się z antycznego ducha i w nim zakorzenionym, który dąży do przekształcenia spekulatywnej myśli chrześcijańskiej oraz religijno-praktycznych funkcji (religiös-praktische Aufgaben) chrześcijaństwa w tajemną naukę i kult na podobieństwo kultów misteryjnych”²⁵³. Koffmane odnotowuje również, że gnostycy należeli (przynajmniej niekiedy) także do wspólnot kościelnych²⁵⁴. Oczywiście założenie Koffmanego o jedności tego co nazywa „gnozą” i przeoczenie faktu, iż rzekome związki owej gnozy z religijnością misteryjną w rzeczywistości odpowiadają powszechnym praktykom wczesnochrześcijańskim, nadają jego wnioskowi jedynie historyczną wartość. Niemniej tę pionierską próbę należy koniecznie odnotować.

Niedługo po Koffmanem ten dość prosty obraz zróżnicował Adolf von Harnack, w wydanym w 1886 r. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Uważał on, że grupy gnostyckie przyjmowały wszelkie możliwe formy organizacyjne: gminy, wspólnoty ascetów, kultów misteryjnych, zamkniętych szkół filozoficznych, otwartych grup kształceniowych, grup skupionych wokół charyzmatyków²⁵⁵. Ich wspólną cechą była jednak sekularyzacja chrześcijaństwa (*Säkularisierung des Christentums*) w szerokim sensie, także w dziedzinie produkcji literackiej, która staje się, zdaniem Harnacka, literaturą dydaktyczną i naukową, nie zaś ściśle religijną, jak w pierwotnym chrześcijaństwie. Zatem istotna dla Harnacka jest teza, iż gnostycy nie posiadali żadnej charakterystycznej formy organizacyjnej, zmieniały się one bowiem w zależności od grupy, szczególne znaczenie miała jednak forma szkoły²⁵⁶.

Jedyną, jak dotąd, próbą ujęcia całości problematyki organizacji grup gnostyckich jest niewydana rozprawa doktorska Heinza Kraftha, *Gnostische Gemeinschaftsleben*.

²⁵¹ G. Koffmane, *Die Gnosis...*, s. 121.

²⁵² Zresztą tylko na stronach 123-124, dalej pisze o misteriach (Mysterien), wyraźnie mając na myśli formę organizacyjną.

²⁵³ Koffmane, *Die Gnosis...*, s. 139.

²⁵⁴ Koffmane, *Die Gnosis...*, s. 125.

²⁵⁵ A. von Harnack, *Die Versuch der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine Theologie zu schaffen, oder: die akute Verweltlichung des Christentums*, [w:] *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. K. Rudolph, Darmstadt 1975, s. 161: „Gemeinden, Asketenvereine, Mysterienkulte, streng geschlossene philosophische Schulen, zwanglose Erbauungsvereine, Unterhaltungen durch christliche Schwidder, die als magier und Propheten auftraten”. Harnack jednym z nich wymienia tu precyzyjne i bardzo nieprecyzyjne określenia.

²⁵⁶ Harnack, *Die Versuch...*, s. 161.

Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen haeretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts, złożona w Heidelbergu w 1950 r.²⁵⁷ Praca ta oczywiście opiera się tylko na świadectwach patrystycznych i tradycji pośredniej. Kraft założył, iż forma organizacji jest pochodną sposobu otrzymywania zbawienia, a zatem zależności między wymiarem doktrynalno-kultowym i społecznym²⁵⁸. Wyróżnia on trzy typy organizacji gnostyckich: szkołę (zbawienie dokonuje się drogą pouczenia; przykłady: szkoła Walentyna, częściowo bazylidianie i późni marcjoniści), kult misteryjny („Mysterienvereine”; zbawienie dokonuje się poprzez rytuał; środowisko powstania „kazania naaseńczyków”) oraz kościół (zbawienie dokonuje się poprzez przynależność do wspólnoty; jako przykłady podaje bazylidian i marcjonitów). Kraft jako pierwszy zdał sobie sprawę z tego, że organizację grup gnostyckich trzeba rozpatrywać oddzielnie dla każdej z nich, a nawet oddzielnie dla każdego źródła. Jest także świadom, że konstruuje pewne typy idealne i że historyczne gminy gnostyckie były wypadkową trzech powyższych. Poruszane przez niego zagadnienia dotyczą szeregu kwestii: nazewnictwa, liczebności i rozprzestrzenienia, święceń, misteriów, wprowadzenia w doktrynę ezoteryczną, stosunku do kultu pogańskiego, świąt, propagandy religijnej, roli kobiet, zróżnicowania majątkowego i stosunków własnościowych, ascezy, stosunku do państwa i niewolnictwa. Jak widzimy, Kraft łączy kwestie kultowe i *stricte* społeczne, a wybór poruszanych przez niego zagadnień społecznych wydaje się dość przypadkowy. Podobnie jak Koffmane, także Kraft nadmiernie, i niekiedy w sposób nieuprawniony, eksponuje zależności między organizacją gnostycką a kultami misteryjnymi (kultem Mitry), nie doceniając chrześcijańskiego aspektu tych grup. Jako całość, wnioski Krafta mają dziś wymiar przede wszystkim historyczny. Samo założenie o zależności form organizacyjnych od sposobu przekazywania zbawienia ma charakter arbitralny i w istocie jest zakamuflowaną redukcją elementu doktrynalnego do organizacyjnego. Kraft nie wyjaśnia zresztą, na czym fizycznie ma polegać pouczenie, święcenia, czy przynależność do wspólnoty. Niemniej szczegółowe ustalenia odnośnie do niektórych świadectw patrystycznych zachowują swoją wagę. Pisma gnostyckie z Nag Hammadi, których Kraft nie

²⁵⁷ Na jej temat Iwersen, *Gnosis und Geschichte...*, s. 7-9.

²⁵⁸ H. Kraft, *Gnostische Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen haeretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg 1950, diss. s. 170-176. Wspomnijmy, że podobny punkt widzenia – choć nieobudowany teoretycznie tak jak u Krafta – przyjął także M. Elze, *Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert*, ZTK 71 (1974), s. 402: „Und was die Gnostiker angeht, so nehmen sie darüber hinaus dem Christentum und seiner Verkündigung den Charakter der Öffentlichkeit und Allgemeingültigkeit dadurch, daß sie das Heil an das Prinzip des Geistes im Sinne einer Begabung einzelner mit pneumatischer Substanz binden, und setzen statt dessen ein esoterisches und elitäres Konventikelkult”.

mógł wykorzystać w swej pracy, a które wnoszą wiele do interesującego nas tematu²⁵⁹, każą nam jednak ponownie, w sposób bardziej systematyczny, pochylić się także nad świadectwami pisarzy chrześcijańskich.

Niewydana praca Krafta przeszła właściwie bez echa, a mimo ponawianych wezwań do badań nad społecznym wymiarem gnostycyzmu²⁶⁰ nadal nikt nie podejmował się badań tego zagadnienia i to mimo faktu, że zaczęły ukazywać się wydania kolejnych tekstów z „biblioteki” z Nag Hammadi. Badacze skierowali swą uwagę na wielki dociek nad społecznym, „klasowym” podłożem pojawienia się gnostycyzmu²⁶¹, czego ukoronowaniem była obszerna i erudycyjna monografia *The Economic and Social origins of Gnosticism*, której autorem jest Henry Green²⁶². Autor ten jako pierwszy uwzględnia w swych rozważaniach także teksty z Nag Hammadi. Zgodnie z tytułem, Green zajmuje się głównie genezą gnostycyzmu, opierając swe diagnozy na przekonaniu o wpływie zmian własności środków

²⁵⁹ Nie do przyjęcia jest pogląd Iwersen, *Gnosis und Geschichte...*, s. 9, która uważa, że: „Biblioteka z Nag Hammadi, której Kraft nie mógł przeanalizować, dostarcza bardzo niewiele materiału na temat organizacji wspólnot gnostyckich, zatem znajdujemy się, jeśli idzie o źródła, w tym samym miejscu co Kraft przed ponad czterdziestu laty”.

²⁶⁰ K. Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, [w:] *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. K. Rudolph, Darmstadt 1975, s. 552, uzależnia takie badania od nowych odkryć, które od tego czasu faktycznie nastąpiły (tekst ten opublikowano pierwotnie w 1964 r.). Zagadnienia społecznego wymiaru gnostycyzmu nieraz podnoszono na kolokwium w Messynie w 1966 r. Th. P. van Baaren, *Towards a Definition of Gnosticism*, [w:] *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, a cura di U. Bianchi, Leiden 1967, s. 177, wśród trzech pytań, jakie należy stawiać w badaniach nad gnostycyzmem, wymienia pytanie o „konsekwencje, jakie wyciągali gnostycy ze swych wierzeń na płaszczyźnie rytuału, etyki i życia społecznego. Tutaj napotykamy znaczącą lukę w naszej wiedzy: niemal kompletną nieznajomość społecznego wymiaru wspólnot gnostyckich i społecznego umiejscowienia gnostyków w ich środowisku”. Szereg takich wezwań zawiera także inny referat opublikowany jako rezultat konferencji w Messynie. E. M. Mendelson, *Some Notes on a Sociological Approach to Gnosticism*, [w:] *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, a cura di U. Bianchi, Leiden 1967, s. 668-675. W osobliwym dla dzisiejszych badaczy kontekście rozważań nad buddyjską gnozą w Birmie, Mendelson postuluje skupienie się nad badaniem rytuału w gnostycyzmie.

²⁶¹ Dociekaniom tym patronował Max Weber, który poświęcił nieco miejsca socjopsychologicznym uwarunkowaniom powstania gnostycyzmu, uznając go za religię niemogących realizować się czynnie intelektualistów (Intellektuellenreligion). Nie zainteresował się on jednak społeczną organizacją tych grup. Podsumowanie rozproszonych uwag Webera daje Iwersen, *Gnosis und Geschichte...*, s. 5-7. Myślenie Webera rozwijali H. Kippenber, K. Rudolph i K. Tröger. Pierwszy artykuł, do którego się następnie odwoływano, opublikował H. Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*, „Numen” 17 (1970), 211-231. Warto także zwrócić uwagę na inny jego artykuł *Gnostiker zweiten Ranges: zur Institutionalisierung gnostischen Ideen als Anthropotrie*, „Numen” 30 (1983), s. 169-170, w którym przedstawia gnozę także jako środek religijnego oporu ludności wiejskiej przeciwko naciskowi centralnych instytucji państwa. U Rudolpha odwołania do Webera i Kippenberga pojawiają się w wielu miejscach: K. Rudolph, *Das Problem einer Soziologie und „sozialen Verortung” der Gnosis*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 66-79; K. Rudolph, *Zur Soziologie, sozialen „Verortung” und Rolle der Gnosis in der Spätantike*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 80-89; K. Rudolph, *Intellektuelle, Intellektuellenreligionen und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 90-102. U Trögera inspiracje te widać w *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube*, Freiburg – Breisgau 2001, s. 12-16. Tezy Webera na przykładzie walentynian i karpokracjan krytycznie przeanalizował natomiast Lampe, *Die stadtrömischen...*, s. 251-270. Patrz także: Iwersen, *Gnosis und Geschichte...*, s. 13-14.

²⁶² H. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985. Patrz także: Iwersen, *Gnosis und Geschichte...*, s. 12-13.

produkcji na ideologię. Czyni jednak również ciekawe uogólnienia na temat organizacji grup gnostyckich. Rozważa on ich organizację w ujęciu współczesnej teorii sekty. Narodziny grupy gnostyckiej wiążą się, jego zdaniem, z pojawieniem się charyzmatycznego lidera. Na określenie organizacji grup gnostyckich używa Green terminu „bractwo” (brotherhood). Wskazuje na niski stopień formalizacji struktury organizacyjnej, na brak formalnych urzędów, na więź opartą na indywidualnym kontakcie. Green podkreśla także wieloraką rolę rytuału w budowaniu wspólnoty – nie przekłada jednak tej teorii wprost na grupy gnostyckie. Akcentuje silniejszą i bardziej stabilną organizację grup gnostyków chrześcijańskich w stosunku do gnostyków niechrześcijańskich. Konkludując, stwierdza: „Liturgia, rytuały, sakramenty i modlitwy wskazują na instytucjonalizację wśród gnostyków. Jako takie świadczą o religijnej wspólnocie posiadającej zbiorową tożsamość. Ich charakter potwierdza jednak przekonania gnostyków o charakterze antyinstytucjonalnym, ich skrajny indywidualizm i ich duchową odpowiedź na proces demonopolizacji i prywatyzacji w świecie świeckim”²⁶³. Green w sposób szczegółowy analizuje jedynie organizację walentynian. Uważa, że mamy do czynienia z szeregiem ruchów (movements), które działały przynajmniej początkowo w łonie wspólnoty kościelnej, dzielących wspólną ideologię, ale niepowiązanych ze sobą. Ugrupowania te miały charakter lokalny i nie budowały regionalnej ani uniwersalnej wspólnoty²⁶⁴. W oparciu o istnienie określonego zasobu tradycji literackiej – obserwacja, która i dla nas jest punktem wyjścia – Green uważa za konieczne istnienie instytucji organizujących sposoby i zakres przekazu tej tradycji zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i na zewnątrz. Wnioskuje stąd, że poszczególne grupy walentyniańskie posiadały własną strukturę władzy: „pewne osoby odczuwały potrzebę regulowania działalności poszczególnych ruchów (...) musiała istnieć jakaś forma władzy hierarchicznej dla podejmowania decyzji administracyjnych, technicznych i ideologicznych”²⁶⁵. Silną stroną pracy Greena jest podkreślenie roli rytuału w badaniach nad organizacją grup gnostyckich. Ostateczne wnioski zbyt jednak zależą od przyjętego modelu gnostycyzmu jako religii indywidualistycznej. Nie pozwala to dostrzec Greenowi wybitnie wspólnotowego wymiaru niektórych tekstów, których zresztą pod tym kątem specjalnie nie analizuje.

Poza wymienionymi pracami, znajdujemy jeszcze kilka pomniejszych prób ujęcia organizacyjnego aspektu funkcjonowania grup gnostyckich. W. H. C. Frend wahał się, czy

²⁶³ Green, *The Economic and Social Origins...*, s. 259. Green łagodzi i niuansuje tutaj swoje wcześniejsze stanowisko: H. A. Green, *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, VCh 31 (1977), s. 176, które zakładało zupełną sprzeczność między gnostycyzmem a instytucjonalizacją.

²⁶⁴ Green, *The Economic and Social Origins...*, s. 245-246.

²⁶⁵ Green, *The Economic and Social Origins...*, s. 250.

uznać ugrupowania gnostyckie za szkoły (zestawia je ze szkołami Plotyna i Posejdoniusza), czy może za kultury misteryjne (zestawia je z kultem Mitry, Izydy i Kybeli). Odmawia im natomiast miana kościoła²⁶⁶. Nieco miejsca poświęca temu zagadnieniu w swej monografii gnostycyzmu Kurt Rudolph, który prezentuje stanowisko zbliżone do Koffmanego i Krafta. W swych rozważaniach przyjmuje jako punkt wyjścia, iż „punktem ośrodkowym była gmina poszczególnego kierunku czy «szkoły»”²⁶⁷, a zasadnicza forma organizacji grup gnostyckich była analogiczna do *thiasos*²⁶⁸, w którym niejednokrotnie praktykowano obrzędy misteryjne. W niektórych wypadkach przyjmuje również istnienie szkół (bazylidianie i walentynianie, relacje oparte na związku mistrz – uczeń), a także, w szczególnych przypadkach – organizacji kościelnej (marcjonici, manichejczycy)²⁶⁹. O organizacji wspólnoty w kontekście pism z Nag Hammadi pisał Klaus Koschorke²⁷⁰. Julia Iwersen²⁷¹, jakby podsumowując rozważania poprzednich badaczy, przyjmuje, iż grupy gnostyckie miały charakter lokalny, opierały się na idei „organizmu duchowego” (*Geistesorganismus*) i brak im było formalnych instytucji. Co ciekawe, mimo że miała do swej dyspozycji teksty z Nag Hammadi, czyni z nich niewielki użytek. Nawet współcześnie możemy znaleźć takich badaczy, którzy uważają, że pisma gnostyckie nie pozwalają na stwierdzenie istnienia jakiejkolwiek wspólnoty, choć trzeba przyznać, że uwagi te czynią na podstawie powierzchownych obserwacji²⁷². Z najnowszych opracowań problematyki organizacji grup dotyka jeszcze tylko obszerna i na pierwszy rzut oka wiele obiecująca monografia Johanna E. Hafnera²⁷³. Próbuje on zastosować teorię systemów społecznych Niklasa Luhmanna do badań nad samookreślaniem i różnicowaniem się chrześcijaństwa w II w. Z grup gnostyckich skupia uwagę jedynie na walentynianach – przyjmuje jednak z góry, iż formą organizacyjną tej grupy była chrześcijańsko-filozoficzna

²⁶⁶ W. H. C. Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, JEH 5.1 (1954), s. 29. Frend wskazuje jednak na rzekome podobieństwa w doktrynie pomiędzy gnostykami a kultem Mitry, ze sfery organizacyjnej wymieniając jedynie funkcjonowanie znaków rozpoznawczych i hasel.

²⁶⁷ Rudolph, *Gnoza...*, s. 188.

²⁶⁸ Rudolph, *Gnoza...*, s. 189, twierdzi, że słowo to wielokrotnie znajdujemy w samych tekstach gnostyckich. Nie podaje jednak odwołań, a nam również nie udało się znaleźć żadnego takiego miejsca.

²⁶⁹ Rudolph, *Gnoza...*, s. 187-192.

²⁷⁰ K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus” (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis” (NHC IX, 3)*, NHS 12, Leiden 1978, s. 220-232. Patrz także jego studium *Interpretacji wiedzy na szerszym tle pism z Nag Hammadi*: K. Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt in frühen Christentum*, ZThK 76 (1979), s. 30-60.

²⁷¹ Iwersen, *Gnosis und Geschichte...*, s. 206. Studium Iwersen ma charakter społeczno-psychologiczny. Przyjmuje ona tezę o zasadniczym indywidualizmie myśli gnostyckiej i rzutuje ją na organizację społeczną bez krytyki źródeł.

²⁷² Beltz, *Wie gnostisch sind die Gnostiker ...*, s. 243-244.

²⁷³ J. E. Hafner, *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg – Basel – Wien 2003.

szkoła (philosophisch-christliches Lehrhaus)²⁷⁴, nie analizując tego zagadnienia bliżej. Znacznie bardziej niż kwestie społeczno-historyczne interesują autora zagadnienia teologiczne, co nie może dziwić, mamy bowiem do czynienia z pracą habilitacyjną powstałą na wydziale teologii katolickiej w Augsburgu. Także pod względem ustaleń źródłowych praca Hafnera jest jednak zupełnie wtórna, a niekiedy zbyt powierzchowna²⁷⁵.

Do prac przytoczonych wyżej odwołujemy się rzadko. Bazują one na powierzchownych obserwacjach, z reguły w sposób nieuprawniony uogólniając lokalne praktyki na całość gnostycyzmu, często zresztą rozumianego jako samoistna rzeczywistość społeczna. Najważniejszy jednak zarzut, jaki można postawić wspomnianym autorom, to fakt, że nie dokonali systematycznej analizy poszczególnych tekstów, co – naszym zdaniem – jest jedyną drogą do uzyskania wiążących rezultatów. Próby określenia sytuacji społecznej stojącej za danym dziełem podejmują niekiedy ich wydawcy, i to do ich uwag, jako zakorzenionych w konkretnym materiale, będziemy odnosić się znacznie częściej. Ci jednak nie formułują uogólnień. Tę lukę próbujemy właśnie zapłacić.

W tym miejscu wspomnijmy jeszcze autorów, którzy co prawda nie zajmowali się bezpośrednio gnostycyzmem, ale którym zawdzięczamy zastosowanie kategorii socjologicznych do analiz pierwotnego chrześcijaństwa. Przede wszystkim należy tu wymienić wspomnianego już Wayne'a A. Meeksa, a także Gerta Theissena, którego metodologiczne rozważania – o których mowa niżej – wpłynęły silnie na naszą metodę.

Metody

Gert Theissen, pionier badań nad społecznym wymiarem wczesnego chrześcijaństwa, zauważył słusznie iż „źródła do dziejów pierwotnego chrześcijaństwa nie zawierają żadnych wypowiedzi o charakterze socjologicznym, jedynie kilka uwag z elementami (przednaukowej) socjologii, do tego wypowiedzi historyczne, parenetyczne, poetyckie, kościelnoprawne i mityczne. Metodologiczny problem polega na tym, jak można wywieść z tych niesocjologicznych wypowiedzi, wypowiedzi socjologiczne”²⁷⁶.

Baza źródłowa w naszym wypadku jest jeszcze skromniejsza niż ta, którą dysponował Theissen dla badań nad chrześcijaństwem w I w. Brak właściwie informacji o charakterze historycznym, społecznym i kościelnoprawnym (poza kilkoma wzmiankami u herezjologów), mamy natomiast do dyspozycji szereg tekstów natury parenetycznej oraz ogromną ilość

²⁷⁴ Hafner, *Selbstdefinition...*, s. 254.

²⁷⁵ Rec. Ch. Marksches, ZAC 9 (2005), s. 441-442.

²⁷⁶ G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1983, s. 36.

narracji mitologicznych. Aby uzyskać z tego typu źródeł informacje o organizacji (a zatem o granicach grupy oraz strukturach przywództwa i komunikacyjnej), sięgamy jednak po metody zaproponowane przez Theissena, wzbogacone jednak o pewne zabiegi właściwe dla naszego typu źródeł. Theissen wyróżnia trzy typy postępowania ze źródłami o charakterze religijnym, które pozwalają uzyskać informacje natury społecznohistorycznej: metody konstruktywne, analityczne i porównawcze.

W wielu wypadkach, zanim będzie możliwe zastosowanie wymienionych wyżej metod, musimy jednak zająć się filologiczną stroną tekstu. Co prawda tylko w wyjątkowych sytuacjach proponujemy nowe koniektury, niemniej często musimy wybierać spośród propozycji różnych wydawców. W wielu wypadkach konieczne jest również ustalenie sensu konkretnych wyrażen, różnorako intrpretowanych przez wydawców. Etap ten jest konieczny przed przejściem do właściwej pracy historycznej – stąd naszą metodę można określić najszerzej jako filologiczno-historyczną.

Metody konstruktywne, czyli krytyczna lektura danych socjograficznych i prozopograficznych, możliwe są tylko w wypadku informacji zawartych u herezjologów (np. opis celebracji sprawowanej przez Marka w 13. rozdziale pierwszej księgi *Adversus haereses* Ireneusza; rozdział 41 *De praescriptione haereticorum* Tertuliana). Jeżeli chodzi o teksty gnostyckie, dają one bezpośrednie świadectwo jedynie o poglądach swego autora. Krytyka takiej informacji źródłowej obejmuje przede wszystkim zbadanie jej historyczności, tu zaś szczególnie istotna jest znajomość metody pracy danego autora, jego poglądów na naturę kościoła oraz adresatów danego dzieła. Musimy także zapytać o istotność informacji. Tutaj konieczna jest znajomość szerszego kontekstu kulturowego (na przykład, aby ocenić istotną treść informacji o gościnie udzielonej Markowi przez diakona w Azji²⁷⁷, musimy znać status diakonów w tamtejszych gminach). Kolejne pytanie dotyczy reprezentatywności. Nie możemy sobie pozwolić na uogólnienia (które są celem naszej pracy), jeśli bazujemy tylko na informacjach dotyczących pojedynczych osób.

Jak zaznaczyliśmy, metody konstruktywne mają dla nas tylko pomocnicze znaczenie. Podstawą naszego postępowania są natomiast metody analityczne. Po pierwsze Theissen mówi o wnioskowaniu ze zdarzeń. W tym obszarze możemy wnioskować z niezwykłości zdarzeń, z powtarzalności i z konfliktów. Ponieważ, na dobrą sprawę, nie mamy do naszej dyspozycji tekstów historiograficznych, nie możemy posłużyć się wnioskowaniem z niezwykłości zdarzeń (zakłada się tu, że historiografia skupia się na tym, co niezwykajne,

²⁷⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 13, 5.

z czego – na zasadzie przeciwieństwa – możemy wnioskować o tym, co zwyczajne), pożyteczne jest dla nas natomiast wnioskowanie z powtarzalności – skoro *Traktat Trójdzielny* wielokrotnie przywołuje obrazy męki, cierpienia i prześladowania kościoła, pozwala nam to wnioskować o tym, iż grupa, którą autor reprezentuje, stawała często w obliczu zagrożenia. Szczególnie istotna jest również analiza konfliktów, a to dlatego, że obrazują one postawy grupowe, a nie personalne. Teksty z Nag Hammadi obfitują w partie polemiczne, które są doskonałym materiałem dla badania samopoświadczenia grupy. Drugi typ postępowania analitycznego to wnioskowanie z norm – tych wyrażonych *explicite* (częste nawoływania do jedności w *Interpretacji Wiedzy*) i tych założonych *implicite* (potępienie pożyczek na procent w *Świadectwie Prawdy*²⁷⁸ równa się zaleceniu wstrzymania się od tego typu transakcji). Każde twierdzenie, które zakłada, że poglądy wyrażane przez autora w tekście były dzielone przez szerszą grupę, musi zostać poparte argumentami. Oczywiście nie możemy przyjmować bezkrytycznie, że norma, którą autor uważa za powszechnie obowiązującą czy też ją zaleca, była respektowana przez jednostki. Powinniśmy ponadto zasadnie przypuszczać, że zalecenia, zwłaszcza formułowane negatywnie i powtarzane, wskazuje na występowanie określonego zjawiska (kiedy Tertulian w *De praescriptione* ponawia raz za razem napomnienia, iż należy unikać kontaktu z heretykami, możemy być pewni, że takie kontakty miały miejsce, a nawet, że były rzeczą częstą).

Szczególnie szeroko stosowaną przez nas metodą, której Theissen poświęca niewiele tylko miejsca²⁷⁹, jest wnioskowanie z form literackich, wzbogacone o analizę sytuacji komunikacyjnej²⁸⁰. Określone typy wypowiedzi mają zawsze swój społeczny kontekst powstania i publikacji. Przez publikację rozumiemy tutaj publiczną recytację (względnie odczytanie) bądź upowszechnienie kopii. Oczywiście zwykle dany typ wypowiedzi zakłada określoną sytuację komunikacyjną, np. list zakłada nadawcę (bardzo rzadko grupę nadawców), który zwraca się do znanego sobie odbiorcy lub do grupy odbiorców. Dystans społeczny między odbiorcą a adresatem listu może być zróżnicowany, najważniejsze jednak, że poprzez analizę formy i treści listu, możemy dystans ten dość dobrze określić. Sytuacja jednak niekiedy się komplikuje. Mamy w tzw. bibliotece z Nag Hammadi teksty będące formalnie listami, zawierające jednak dialogi. Rama listowa jest tutaj służebna, choć niekoniecznie wtórna. Otóż sytuacja komunikacyjna w tego typu tekście jest zasadniczo inna niż w typowym liście – mamy duży dystans między stronami dialogu, przy czym kierunek

²⁷⁸ NHC IX, 61, 2-6

²⁷⁹ Theissen, *Studien zur Soziologie...*, s. 44.

²⁸⁰ Wnioskowanie z języka tekstu, które również proponuje Theissen, w naszym wypadku jest niemożliwe, ponieważ teksty, którymi dysponujemy, są przekładami i to często nieudanymi.

przepływu informacji nadaje wyłącznie strona udzielająca pouczenia. Nasza analiza musi w takim wypadku być bardziej złożona i zakładać dwoistość formy i sytuacji komunikacyjnej. Rodzi to problem z rozstrzygnięciem kontekstu społecznego powstania tego typu tekstu, jego autora i adresatów.

Trzecią metodą wnioskowania analitycznego, którą proponuje Theissen jest wnioskowanie z symboli. Stosujemy ją w bardzo ograniczonym stopniu. Jesteśmy przekonani, że metafory eklezjalne: ciała, rośliny czy muzyki, odzwierciedlają pewne pożądane i zalecane wzorce zachowań, a zatem są obrazowym sposobem wyrażania norm. Uważamy jednak, że nie dysponujemy na tyle niezawodnymi metodami analizy mitycznych symboli i relacji między nimi (czyli w terminologii Theissena symbolicznej semantyki, syntagmatyki i paradygmatyki)²⁸¹, aby odnieść je w sposób niezawodny czy choćby przybliżony do rzeczywistości społecznej. Próby zastosowania tego typu metod do mitologii gnostycznej – a konkretnie do idei demiurga – przez Hansa Kippenberga zakończyły się zdecydowanym niepowodzeniem, z racji arbitralności wyboru zarówno metod interpretacji, jak i interpretowanych symboli²⁸². Na zupełną dowolność tego typu redukcji wskazuje próba Elaine Pagels, która, analizując tę samą postać demiurga co Kippenberg, doszła do zupełnie odmiennych wniosków na temat sytuacji społecznej²⁸³. Takie wnioskowanie może zresztą

²⁸¹ Theissen, *Studien zur Soziologie...*, s. 47.

²⁸² Mamy tu na myśli wspomniany już artykuł Kippenberga, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*, „Numen” 17 (1970), 211-231. Krytykę jego metody i jej rezultatów przedstawia P. Munz, *The Problem of „The Soziologische Verortung des Antiken Gnostizismus”*, „Numen” 19, 1 (1972), s. 41-51. Sam Munz co prawda przeczy, że zachodzi bezpośrednia przekładalność doświadczenia biologicznego, politycznego czy technicznego na kategorie metafizyczne, niemniej uważa, że istnieje analogiczność (którą nazywa izomorfia) pomiędzy mitem – uważanym przez niego za stadium pośrednie między doświadczeniem a metafizyką – a ludzkim doświadczeniem (Munz, *The Problem...*, s. 42). W istocie Munz podąża tą samą drogą co Kippenberg, wybierając, także arbitralnie, jako rdzeń gnostycznej mitologii, motyw upadłej boskiej iskry, która próbuje powrócić do swego źródła. Naszym zdaniem ostrożność badawcza, poparta zdroworozsądkową obserwacją, nakazuje z dużą dozą sceptycyzmu przyjmować przekonanie, że system religijny odzwierciedla lub choćby wskazuje na porządek społeczny. Z innych tego typu propozycji można jeszcze przytoczyć postulat Greena, aby z różnic w stopniu zależności aniołów w gnostycyzmie i apokaliptyce wyciągać wnioski o naturze społecznej (Green, *The Suggested Themes...*, s. 179). W wypadku podporządkowania socjologicznej redukcji analizie tekstu, można uzyskać niekiedy wnioski o pewnej wartości, jak w wypadku Kippenberga, *Gnostiker...*, s. 156-161. Było to możliwe jednak tylko dlatego, że choć autor przeprowadził redukcję antropologicznego dualizmu „duch – dusza” do rzeczywistości społecznej, to jego wniosek opierał się przede wszystkim na analizie tekstu *Interpretacji wiedzy*.

²⁸³ E. Pagels, „*The Demiurge and his Archons*”: *A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?*, HTR 69 (1976), s. 301-324. O ile Kippenberg widzi w demiurgu i archontach projekcję rzymskiej administracji, to Pagels ma ich za odzworowanie hierarchii kościelnej. Por. także Lampe, *Die stadtrömischen Christen...*, s. 266-267, który, modyfikując wnioski Kippenberga (wedle Lampego gnostycy byli nieaktywni politycznie przede wszystkim z powodu swej chrześcijańskiej tożsamości), nie podważa samej zasady jego rozumowania. Podobne zabiegi prostego przekładania języka mitycznego na kategorie moralno-etyczne zastosowała ostatnio E. Grypeou w swej pracy „*Das vollkommene Pascha*”. *Gnostische Bibelese und Ethik* (OBC 15), Wiesbaden 2005. Kiedy nie mamy możliwości skonfrontowania obrazów mitycznych z parenezą, próba odczytania z mitu norm etycznych podzielanych przez grupę jest wysoce ryzykowna. Wspomnijmy choćby to, że grecka mitologia obfituje w opisy zachowań, które były potępiane na płaszczyźnie życia społecznego.

przybrać postać błędnego koła, czego przykład dał Claudio Gianotto, tłumacząc gnostycką postawę wobec państwa i rzekomy brak struktur organizacyjnych wśród gnostyków charakterem gnostyckiego mitu, po czym wyprowadza z mitu gnostyckiego dowód na brak struktur organizacyjnych wśród gnostyków²⁸⁴.

Stosujemy wreszcie metodę porównawczą, przede wszystkim w poszukiwaniu analogii. Zakładamy, że grupy powstałe w tym samym środowisku historycznym, co grupy gnostyckie, mogą podobnie rozwiązywać pewne kwestie organizacyjne²⁸⁵. Stąd sięgamy szczególnie często po świadectwa wywodzące się z różnych nurtów wczesnego chrześcijaństwa. Wnioski wyciągnięte z tego typu porównań mogą być jeszcze o tyle bardziej wiążące, że wiele grup gnostyckich dzieliło z innymi chrześcijanami pewien zakres wyobrażeń religijnych oraz spotykało się z podobnymi reakcjami ze strony niechrześcijańskiego otoczenia. Unikamy natomiast przeprowadzania analogii z grupami odległymi czasowo i powstałymi w innych warunkach historycznych, takimi jak manicheizm czy mandaizm, czym różnimy się od wielu badaczy podejmujących zagadnienia związane z gnostycyzmem. Nie jest bowiem naszym celem ukazanie elementów wspólnych łączących różne grupy odwołujące się do tajemnej zbawczej wiedzy, ale jedynie analiza organizacyjnego wymiaru ograniczonego czasowo i przestrzennie fenomenu.

Podstawowe formy organizacji grup w antyku

Antyczne modele religijnego życia wspólnotowego a chrześcijaństwo

Z charakterystyki źródeł wynika, że organizację grup gnostyckich musimy rozważyć w kontekście organizacji wspólnot chrześcijańskich jako takich. Przegląd literatury każe nam z kolei poddać krytyce szczególnie modele organizacyjne szkoły filozoficznej i dobrowolnego stowarzyszenia. Zanim jednak przeanalizujemy same teksty gnostyckie, musimy przedstawić ogólną charakterystykę podstawowych form organizacji grupowej w świecie antycznym, ich

²⁸⁴ C. Gianotto, *Pouvoir et salut: quelques aspects de la «théologie politique» des gnostiques et des manichéens*, [w:] BCNH E. 7, s. 341-343.

²⁸⁵ Przyjmujemy inną metodę pracy niż ta preferowana przez Theißena (Theißen, *Studien zur Soziologie...*, s. 53), który w porównaniu ruchów osadzonych w tym samym kontekście widzi szczególną okazję do wykazania różnych odpowiedzi na ten sam problem. Oczywiście i my nie staramy się niwelować wyjątkowości pewnych zachodzących w grupach gnostyckich zjawisk, nie widzimy jednak powodu, aby zakładać z góry zasadniczą odmienną organizację grup gnostyckich i organizacji grup chrześcijańskich. Świat ich wyobrażeń religijnych – mimo swej pozornej odmienności – jest bliższy chrześcijaństwu niż jakiegokolwiek innemu fenomenowi świata antycznego.

realizację w chrześcijaństwie i świadectwa zewnętrzne odnoszące poszczególne formy do grup gnostycznych.

Religia w świecie starożytnym była praktykowana tak w sferze prywatnej, jak i publicznej. Każda zbiorowość posiadała swą tożsamość religijną, stąd znaczna część praktyki religijnej zawsze odbywała się w kontekście zbiorowym. Niekiedy udział w kulcie miał charakter naturalny i obligatoryjny, jak w rodzinach, wspólnotach rodowych czy lokalnych. Kiedy indziej znowu miał charakter fakultatywny i dobrowolny, jak w różnorodnych stowarzyszeniach religijnych. Żadna z tych zbiorowości w klasycznej religii grecko-rzymskiej nie miała wyłączności na sferę religijnej ekspresji człowieka. Nie sposób dać pełną listę kontekstów zbiorowych, w których odbywano praktyki religijne. Można pokusić się jedynie o przedstawienie z grubsza czterech wiodących typów, które dla rozwoju chrześcijaństwa miały znaczenie największe i które w znacznej mierze mogą być traktowane rozłącznie²⁸⁶.

Rodzina

Rodzina²⁸⁷ stanowiła podstawową komórkę społeczeństwa antycznego. Pozostawała pod przemożnym wpływem męskiej głowy domu i obejmowała nie tylko rodzinę nuklearną, ale – w zależności od kontekstu – także dalszych i bliższych krewnych, niewolników, służbę, a w szerszym rozumieniu również ludzi ekonomicznie i społecznie zależnych²⁸⁸. Rodzina była także odrębną wspólnotą religijną²⁸⁹, która czciła przodków i bóstwa domowe, pod których opieką znajdowała się jako wspólnota ludzka, ale także jako gospodarstwo domowe w sensie przestrzeni fizycznej.

²⁸⁶ Próbę przedstawienia trzech podstawowych formacji daje H. Cancik, *Haus, Schule, Gemeinde: Zur organisation von <fremder Religion> in Rom (1.–3. Jh. n. Chr.)*, [w:] *Gruppenreligionen im römischen Reich*, hrsg. J. Rüpke, Tübingen 2007, s. 31-48.

²⁸⁷ Dla kontekstu greckiego w tym miejscu mamy na myśli terminy „oikos” i „oikia”, dla rzymskiego – „familia”. Pojęcia te mają nieostry zakres przedmiotowy i – w zależności od źródła – mogą odnosić się do nieco innego zbioru osób: W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7:24-27, Mt 24:45-51, Łk 15:11:32*, Gdańsk 2013, s. 67-78; H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, s. 15-20; J. Bodel, *Cicero's Minerva, Penates and the Mother of the Lares: An Outline of the Roman Domestic Religion*, [w:] *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. J. Bodel, S. M. Olyan, Malden – Oxford – Carlton 2008, s. 248.

²⁸⁸ Cancik, *Haus...*, s. 33-36.

²⁸⁹ Daje temu wyraz Cyceon, *De domo sua*, 109: „Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur: Cóż jest świętszego, cóż nad wszelkie świętości bardziej strzeżonego, niż dom każdego jednego obywatela? Tu są ołtarze, tutaj penaty, tutaj odbywają się święte czynności, tutaj oddaje się cześć bogom i sprawuje obrzędy”. Na temat greckich kultów domowych: Ch. A. Faraone, *Household Religion in Ancient Greece*, [w:] *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. J. Bodel, S. M. Olyan, Malden – Oxford – Carlton 2008, s. 210-228; J. Bodel, *Cicero's Minerva...*, s. 248-275.

W pismach Nowego Testamentu mamy liczne przykłady przyjmowania chrztu przez całe rodziny, określane jako domy²⁹⁰. Prawdopodobnie taki nawrócony dom dawał początek kościołowi w danej lokalizacji²⁹¹. Wbrew popularnym mniemaniom, głoszenie ewangelii w miejscach publicznych jest niezwykle słabo poświadczane²⁹². To dom rodzinny był także miejscem podstawowej edukacji chrześcijańskiej dzieci. Starożytność chrześcijańska nie znała bowiem innej szkoły niż „pogańska” szkoła podstawowa i gramatyczna²⁹³, w których uczono w oparciu o Homera i inne teksty klasyczne²⁹⁴. Na rodzinie zatem ciążył obowiązek zapewnienia naturalnej ciągłości wspólnoty chrześcijańskiej i wprowadzania w podstawowe treści wiary²⁹⁵. Kościół domowy dość szybko jednak przerósł ramy tradycyjnego oikos. Funkcjonował jako centrum chrześcijańskiej gościnności dla podróżujących misjonarzy i nowych członków wspólnoty²⁹⁶. W taki sposób powstały „kościół domowe”, otwarte – w przeciwieństwie do tradycyjnych oikos – na nowych członków.²⁹⁷

Na temat rodzin gnostyków nie wiemy nic. Warunkiem istnienia rodziny jest jednak instytucja małżeństwa. Świadczenia dotyczące setian o małżeństwie nie wspominają. Możemy zatem powiedzieć, że nie uważano go za istotny element na drodze zbawienia²⁹⁸, co nie znaczy jeszcze, iż go zaniechano. Wiemy jednak o gnostykach, którzy wprost opowiadali się

²⁹⁰ Dz 10–11; 16, 15. 33; 18, 8.

²⁹¹ 1 Kor 16,15. Przykład domu Stefanasa w Achai. Taki dom był również miejscem nauczania, jak w wypadku domu Tytusa Justusa w Koryncie (Dz 18, 7), gdzie Paweł nauczał jedenaście miesięcy.

²⁹² Poza nauczaniem w świątyni (Dz 2, 46; 3, 11 – 4, 4; 5, 42), Paweł wspomina raz o publicznym nauczaniu, w opozycji do nauczania w domach (Dz 20, 20). Wystąpienie Pawła przed szerszą publicznością w Listrze (Dz 14,8-19) i na ateńskim Areopagu (Dz 17, 32) trudno nazwać sukcesem. Tę niechęć do wystąpień przed publicznością można wiązać z brakiem umiejętności retorskich. Pierwsze chrześcijańskie mowy, spełniające zalecenia sztuki oratorskiej, pojawiają się dopiero około 160 r.: F. Siegert, *Homily and Panegyric Sermon*, [w:] *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C.-A.D. 400*, ed. S. E. Porter, Leiden – New York – Köln 1997, s. 437-441. A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, s. 202, wskazuje z kolei na chęć nieprovokowania prześladowań.

²⁹³ H. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 440-451.

²⁹⁴ Marrou, *Historia wychowania...*, s. 224-226. 235-247. 388-393. Ch. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, s. 47-50. Wiemy tylko o nielicznych próbach wprowadzania do szkoły elementów chrześcijańskich, które miały jedynie lokalny charakter: Marksches, *Keiserzeitliche christliche Theologie...*, s. 50-54.

²⁹⁵ Marrou, *Historia wychowania...*, s. 435-436. Rola rodziny, choć ważna, była jednak drugorzędna. W istotę tajemnic kościoła wprowadzał chrzest, a przygotowanie do niego nie należało już do rodziny, ale do gminy, na czele z biskupem.

²⁹⁶ Na temat roli gościnności w funkcjonowaniu wczesnego Kościoła: Malherbe, *Social Aspects...*, s. 62-70.

²⁹⁷ Wspomnijmy kościół gromadzący się w domu Nimfasy w Laodycei (Kol 4, 10), czy też kościół w domu Filemona (Fil 1, 1-2).

²⁹⁸ Zagadnienie to opracowała I. S. Gilhus, *Family Structures in Gnostic Religion*, [w:] *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphors*, ed. H. Moxnes, London 1997, s. 235-249. Mimo że relacje pokrewieństwa odgrywają zasadniczą rolę w setiańskim systemie mitologicznym, opartym o model nuklearnej rodziny patriarchalnej, w tekstach setiańskich brak zupełnie nawiązań do życia rodzinnego w wymiarze ziemskim. Często natomiast pojawiają się wypowiedzi przeciwko pożądaniu seksualnemu i prokreacji, szczególnie w AJ. W Origmund i HA zaś prokreacja wartościowana jest pozytywnie, jako sposób przetrwania duchowej rasy (gnostyków).

przeciwko małżeństwu²⁹⁹. Natomiast niektórzy przynajmniej walentynianie wchodzili w związki małżeńskie i posiadali dzieci³⁰⁰. Co więcej, traktowali życie małżeńskie i płodzenie dzieci jako czynności o wymiarze nie tylko cielesnym, ale przede wszystkim duchowym³⁰¹. Ambroży, mecenas Orygenes, miał żonę i dzieci³⁰², nie wiemy jednak, czy założył rodzinę jeszcze jako zwolennik nauki Walentyna.

Dobrowolne stowarzyszenia

W świecie grecko-rzymskim z reguły to urodzenie decydowało o przynależności do określonych form życia wspólnego, takich jak *oikos* czy wspólnota polityczna poprzez urodzenie. Możliwość wyboru przynależności oferowały jednak różnego typu „dobrowolne stowarzyszenia”³⁰³. Mimo ich różnorodności³⁰⁴, wszystkie cechowała dobrowolność uczestnictwa (która nie pociągała za sobą rezygnacji z funkcjonowania w innych kontekstach społeczno-religijnych – rodzinnych, zawodowych)³⁰⁵, prywatny charakter³⁰⁶, formalna

²⁹⁹ Julius Cassianus, apud: Clemens, *Stromata* 3, 91. Clemens, *Stromata*, 3, 92, 1 dodaje, że wyszedł on ze szkoły Walentyna (ἐκ τῆς Οὐαλεντινίου ἐξεφοίτησε σχολῆς). Zgadza się z A. DeConick, *The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions*, VCh 57 (2003), s. 312, że w ten sposób Clemens zaznacza, iż Walentyn miał odmienne niż Juliusz Kasjan poglądy na naturę małżeństwa. W inny sposób trudno tłumaczyć ten dodatek.

³⁰⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 1, 1: „Zwolennicy Walentyna, którzy wprowadzają pary eonów z boskich emanacji, wręcz faworyzują małżeństwo”. Przekład: Niemirska-Pliszczyńska. Kiedy Clemens pisze, iż walentynianie, w przeciwieństwie do lubieżnych karpokracjan, żyją w „duchowych wspólnotach” (Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 29, 3), to nie należy rozumieć pod tym określeniem celibatu, lecz stosunki małżeńskie zakładające prokreację, nie zaś będące efektem żądzy. Było to zgodne z klemensowym ideałem małżeństwa (*Stromata*, 3, 58, 2). Patrz: DeConick, *The Great Mystery...*, s. 325-316. Także kiedy Ireneusz przytacza poglądy walentynian na współżycie (*Adversus haereses* 1, 6, 4,) wskazuje właściwie jego afirmację, nie zaś wyrzeczenie się go. Por. ExTheod 67, 3; na temat instytucji małżeństwa w EvPhil: A. DeConick, *The True Mysteries: Sacramentalism in the "Gospel of Philip"*, VCh 55 (2001), s. 247-256; na temat idei małżeństwa u walentynian w ogólności tej samej autorki *The Great Mystery...*, s. 307-342. Małżeństwo dopuszczał także Izidor: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 1, 2-4.

³⁰¹ DeConick, *The Great Mysteries...*, s. 342. DeConick wnikliwie bada źródła walentyniańskie w oparciu o tradycję hellenistyczną dotyczącą zapłodnienia i dziedziczności. Rezultat jej badań pokazuje, że dla walentynian płodzenie dzieci w odpowiedni sposób przyspieszało ostateczne odkupienie.

³⁰² Origenes, *Exhortatio ad martyrium* 37.

³⁰³ Możliwe było funkcjonowanie stowarzyszenia w ramach *oikos*. Takie stowarzyszenie posiadało jednak struktury odrębne od *oikos* i powstawało na mocy aktu fundacyjnego, zwłaszcza testamentu, na przykład. stowarzyszenie czcicieli Dionizosa znane z inskrypcji Pompei Agripinilli: Cancik, *Haus...*, s. 35-36. Znamy także kolegia utworzone ku pamięci zmarłych członków rodziny: F. Poland, *Geschichte der griechischen Vereinwesens*, Leipzig 1909, s. 272-273. Takie związanie stowarzyszenia z domem skłania J. S. Kloppenborga, *Collegia and Thiasoi. Issues in Function, Taxonomy and Membership*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 23, ku tezie, że przynajmniej niektóre kościoły pawłowe mogły funkcjonować jako *collegia domestica*. Kloppenberg nie zauważa jednak, że kościołom tym brakowało formalnej podstawy organizacyjnej, jak testament czy statut.

³⁰⁴ W tym różnorodności nazw: Poland, *Geschichte...*, s. 8-55.

³⁰⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1160a, jako jedyny antyczny teoretyk stowarzyszeń, podkreśla ich partykularne cele: „συμπορεύονται γὰρ ἐπὶ τινὶ συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοι τι τῶν εἰς τὸν βίον: zbierają się dla jakiegoś pożytku i zapewnienia sobie jakiejś rzeczy potrzebnej do życia”.

organizacja (kwestie finansowania i obsady urzędów regulowano wewnątrz stowarzyszenia), zaspokajanie potrzeb niespełnianych w innych grupach przynależności (zwłaszcza związanych z uczestnictwem we wspólnocie, bezpieczeństwem socjalnym, awansen społecznym), wspólnota specyficznych, niekiedy tajemnych, obrzędów religijnych (często był to właściwy cel powołania stowarzyszenia), zasadnicza akceptacja istniejącego porządku polityczno-społecznego – często znajdująca wyraz w wyborze możnego patrona³⁰⁷.

Dla zewnętrznych obserwatorów gminy chrześcijańskie mogły być podobne do różnego rodzaju stowarzyszeń. Pliniusz w liście do Trajana określa zebrania chrześcijan jako *haeteriae*³⁰⁸. Celsus zarzuca chrześcijanom tworzenie zakazanych tajnych stowarzyszeń³⁰⁹. Lukian nazywa przywódcę grupy chrześcijan terminem *θιασάρχης*³¹⁰, to jest jako stojącego na czele *θίασος*. Warto jednak zwrócić uwagę, że w tekstach prawnych cesarze rzymscy nie odwoływali się w ogóle do powyżej wymienionych kategorii. Maksymin w swym rozporządzeniu określa chrześcijan kolejno jako *ἔθνος*, *θρησκεία* i *δαισιναιμονία*³¹¹.

Także niektórzy autorzy chrześcijańscy zauważali niekiedy podobieństwo własnej grupy do stowarzyszenia. Justyn zarzuca czcicielom Mitry, że kopiują chrześcijański obyczaj spożywania chleba i picia z kielicha podczas swych zgromadzeń³¹². Tertulian pisze o „factio Christiana”³¹³ i „coitio Christianorum”³¹⁴, a także postuluje zaliczenie chrześcijan do „licitas factiones”³¹⁵. Zestawia również praktykę wspólnych posiłków u chrześcijan i w stowarzyszeniach religijnych, przy czym zwraca uwagę na umiarkowanie tych

³⁰⁶ Definicja ta wyklucza *collegia* i *sodalitates sacrae* ustanawiane decyzją senatu lub panującego, których członkowie należeli do warstw uprzywilejowanych i które sprawowały kult publiczny: Kloppenberg, *Collegia...*, s. 16-17.

³⁰⁷ Wyznaczniki „dobrowolnego stowarzyszenia” podajemy zasadniczo według modelu zaproponowanego przez S. Walker-Ramisch, *Graeco-Roman Voluntary Association and the Damascus Document: A Sociological Analysis*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenberg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 195-198; zagadnienia definicji oraz taksonomii kolegiów podejmują także w tym samym tomie S. G. Wilson, *Voluntary Associations. An Overview*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenberg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 1-15 i Kloppenberg, *Collegia...*, s. 16-20. Wilson przyjmuje szeroką definicję „dobrowolnych stowarzyszeń”, włączając doń także szkoły filozoficzne, syngagogi i kościoły.

³⁰⁸ Plinius, *Epistulae* 10, 96, 7.

³⁰⁹ Origenes, *Contra Celsum* 1, 1: *συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα*. Użyte przez Celsusa określenie jest przekładem na grecki łacińskiego terminu *collegia illicita*, tak jak występuje u Ulpiana w *Digesta*, 47, 22, 2: R. L. Wilken, *Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics*, *ChH* 39 (1970), s. 452, przyp 25. Patrz także: Celus, apud Origenes, *Contra Celsum* 8, 17: *ἀφανούς καὶ ἀπορρήτου κοινωνίας*.

³¹⁰ Lucianus, *De morte peregrini* 11.

³¹¹ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 9, 9a, 1. 5.

³¹² Justinus, *1 Apol.* 66, 4.

³¹³ Tertullianus, *Apologeticum*, 39, 1. Rozdział 39 *Apologetyku* komentuje Wilken, *Toward a Social Interpretation...*, s. 452-458.

³¹⁴ Tertullianus, *Apologeticum*, 39, 20.

³¹⁵ Tertullianus, *Apologeticum*, 38, 1.

pierwszych³¹⁶. Przez ukazanie swym pogańskim czytelnikom zgromadzenia chrześcijan przy pomocy znanych im z codziennego doświadczenia terminów, chce złagodzić ich podejrzliwość co do natury tych zebrań³¹⁷. Nigdy jednak nie określa wspólnoty chrześcijańskiej jako *collegium*³¹⁸. Wcale jednak nie dlatego, że chrześcijanie nie mieli prawnego statusu *collegium* (choć faktycznie go nie mieli)³¹⁹, ale dlatego, że nie chce dopuścić do zrównania zgromadzeń chrześcijańskich ze stowarzyszeniami, mimo ich wzajemnego podobieństwa. Jedynie walentynian Tertulian określa mianem *collegium*, tym razem w celu skojarzenia ich z pogańskim stowarzyszeniem religijnym³²⁰. Wcześniej u Ireneusza znajdujemy termin θιάσος, użyty z dokładnie taką samą intencją, na określenie grupy skupionej wokół Marka:

Ἦδη δὲ τῶν πιστοτέρων τινὲς γυναικῶν τῶν ἔχουσῶν τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξαπατηθισῶν, ἃς ὁμοίως ταῖς λοιπαῖς ἐπετήδευσε παραπείθειν κελεύων αὐταῖς προφητεύειν, [καὶ] καταφυσήσασαι καὶ καταθεματίσασαι αὐτὸν, ἔχωρίσθησαν τοῦ τοιοῦτου θιάσου

Zaraz zaś pewne spośród bardziej pobożnych kobiet, które lękały się Boga i nie zostały zwiedzione, które podobnie jak pozostałe starał się pozyskać, wzywając je do prorokowania, prychnąwszy i przekląwszy go, zerwały z tego rodzaju stowarzyszeniem³²¹.

Dopiero w IV. w. termin *thiasos*, rozumiany jako grupa, pojawia się w pozytywnym, chrześcijańskim kontekście³²².

³¹⁶ Tertullianus, *Apologeticum* 39, 15.

³¹⁷ E. W. i W. Stegmann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christentum in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, s. 237.

³¹⁸ Poza językiem stowarzyszeń Tertulian używa także określeń „disciplina” i „secta”, odnoszących się do rzeczywistości szkół filozoficznych. Chce być może wskazać w ten sposób na rzeczywistą wspólnotę życia chrześcijan, w przeciwieństwie do okazjonalnych spotkań stowarzyszeń.

³¹⁹ Tak tłumaczy brak tego terminu Cancik, *Haus...*, s. 45.

³²⁰ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 1, 1.

³²¹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 4. Termin ten pojawia się u Ireneusza tylko ten jeden raz. Tekst grecki zachował się u Epifaniasza. W łacińskim przekładzie Ireneusza koniec tego cytatu został oddany odmiennie: „separaverunt se ab huiusmodi insano, qui se divinum spirare simulabat. : oddzieliły się od tego rodzaju szaleńca, który udawał, że jest pełen boskości”. Nie wydaje się, aby tłumacza raziło określenie grupy heretyckiej jako pogańskiego *collegium* (ze wszystkimi jego negatywnymi konotacjami w chrześcijaństwie). Lekcję „insanus” potwierdzają wszystkie łacińskie kodeksy. Wydawcy tekstu SCh 263, s. 242, nie rozstrzygają, jak wyglądał ireneuszowy oryginał, w swym francuskim przekładzie za Epifaniaszem: „elles rompirent tout commerce avec une aussi détestable compagnie” (SCh 264, s. 197.199). Nam także wydaje się zasadne, dać wiarę raczej Epifaniaszowi. Otóż w IV w. termin θιάσος pojawia się już w czysto chrześcijańskich kontekstach, zatem nie ma charakteru piętnującego, jaki mógł mieć w II w.: dlatego też trudno byłoby wyjaśnić jego wprowadzenie przez Epifaniasza. Natomiast wstawienie w jego miejsce *insanus* daje się bardzo dobrze wytłumaczyć w kontekście chrześcijaństwa IV w.. Otóż tłumacz nie widział w tym terminie negatywnych treści, zatem, chcąc oddać oczywistą intencję Ireneusza, wstawił w miejsce θιάσος słowo zabarwione negatywnie, dodatkowo podkreślając swą intencję rozwinięciem zdania.

Zebranie chrześcijan, zogniskowane na wspólnym posiłku z pewnością było analogiczne do podobnych zebrań, organizowanych w całym świecie śródziemnomorskim, tak przez Żydów, jak i przez Greków³²³. Wspólnoty chrześcijańskie i stowarzyszenia dzieliły także do pewnego stopnia tę samą terminologię. Termin ἐκκλησία jest poświadczony dla niektórych stowarzyszeń pogańskich³²⁴. Podobnie członkowie tych wspólnot określali się wzajemnie jako ἀδελφός³²⁵. W stowarzyszeniach znajdujemy funkcje takie jak ἐπίσκοπος³²⁶ i διάκονος³²⁷. Znajdujemy nawet takie stowarzyszenia, które cechował pewien ekskluzywizm religijny³²⁸. Nie wiemy jednak nic o tym, aby stowarzyszenia – nawet bliskie sobie, jeśli idzie o cele – organizowały się w ponadlokalne związki lub aktywnie poszukiwały nowych członków.

Szkoła filozoficzna

Obok modelu dobrowolnego stowarzyszenia, w badaniach nad gnostycyzmem często przywołuje się model szkoły filozoficznej. Jakkolwiek granice między tymi dwoma formami są płynne³²⁹, możemy zasadniczo przyjąć, że szkoła filozoficzna to dająca się wyróżnić grupa

³²² Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 10, 1, 8: „Nic też nie stało na przeszkodzie, by nawet ci, którzy nie zaliczali się do naszego świętego zgromadzenia (ἔξωθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς θιάσου), cieszyli się razem z nami”. Przekład: Liciecki. U Teodoreta (*Graecarum affectionum curatio*, V, 49) wręcz: „Jednomyślną naukę o ludzkiej naturze głosili wszystkim ludziom prawodawca Mojżesz (...) Piotr i Paweł z całym gronem apostołów (καὶ πάντα τῶν ἀποστόλων τὸν θίασον). Przekład: Kalinkowski. Wcześniej termin ten występował u autorów chrześcijańskich w nietechnicznym znaczeniu, jako „orszak”: Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, 12, 19; Eusebius, *De laudibus Constantini*, 1, 2.

³²³ Alikin, *Earliest History...*, s. 17-39; Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, s. 244.

³²⁴ R. S. Ascough, *Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities: Overcoming the Objections*, [w:] *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, hrsg. A. Gutsfeld, D.-A. Koch (STACH 25), Tübingen 2006, s. 159, przyp. 45; Poland, *Geschichte...*, s. 332, podaje trzy przykłady, we wszystkich określenie to odnosi się do stowarzyszeń zawodowych.

³²⁵ Szereg przykładów podaje Ascough, *Voluntary Associations...*, s. 160-161; także Gajewski, *Ekklesia...*, s. 176-177.

³²⁶ Ascough, *Voluntary Associations...*, s. 164-165. Charakter tej funkcji różni się jednak w zależności od stowarzyszenia.

³²⁷ Ascough, *Voluntary Associations...*, s. 165-166.

³²⁸ Ascough, *Voluntary Associations...*, s. 171-176 daje tylko dwa przykłady – CRAI 1975, s. 306-330; P.Lond. 2193. Oba teksty zakazują udziału jedynie w pewnych typach stowarzyszeń, nie zaś we wszystkich. Nie udało nam się znaleźć przykładów na występowanie w stowarzyszeniach ekskluzywizmu absolutnego.

³²⁹ Wielkie szkoły epoki hellenistycznej mogły funkcjonować na zasadzie stowarzyszeń, jako *thiasoi* poświęcone muzom: T. Dorandi, *Organization and Structure of the Philosophical Schools*, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, Cambridge 2002, s. 55-56. W ich wypadku mamy do czynienia ze stałym przebywaniem członków na terenie należącej do szkoły nieruchomości i ze wspólnymi czynnościami kultowymi. Stowarzyszenie filozofów przy Muzejonie w Aleksandrii (Strabo, *Geographica*, 17, 1, 8) także może być rozumiane jako stowarzyszenie zawodowe lub kultowe. W okresie rzymskim sytuacja uległa zmianie. Filozofowie często prowadzili swe szkoły w prywatnych domach, a nawet sami mogli być zależni od jakiejś możej rodziny. Mimo że szkoła filozoficzna przestrzennie mieściła się w obrębie domu mieszkalnego, nawet jeśli ten ulegał dla celów dydaktycznych pewnym przekształceniom (A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of the Monarch-Bishop* (SVCh 31), Leiden – New York – Köln 1995, s. 402-404), to niemniej struktura przywództwa w rodzinie i w szkole była

osób, skupiona wokół nauczania i praktykowania sposobu życia zaleconego przez założyciela³³⁰. Instytucji szkoły nie należy ograniczać do czterech profesjonalnych szkół filozoficznych okresu hellenistycznego³³¹. Termin ten można rozumieć znacznie szerzej, jako każdą zinstytucjonalizowaną relację nauczyciela filozofii i jego ucznia (uczniów)³³². W przeciwieństwie do wielu dobrowolnych stowarzyszeń, szkoły filozoficzne stanowiły niewielkie liczebnie grupy, których skład był bardzo niestabilny, a afiliacja poszczególnych osób raczej krótkotrwała³³³. Członkowie szkół, a także publiczność do której się odwoływały, należeli do warstwy wykształconej, a więc względnie zamożnej. Przede wszystkim byli to młodzi mężczyźni z bogatych domów³³⁴. Zasadniczo szkoła nie była instytucją kultową, niemniej pierwiastek religijny był w niej stale obecny³³⁵. Podstawowym elementem funkcjonowania szkoły były zajęcia, na które składały się przede wszystkim lektura i ustny wykład dzieł Arystotelesa lub Platona, dawany przez nauczyciela³³⁶, po których następowała dyskusja³³⁷. Na użytek szkolny, choć rzadko w przestrzeni samej szkoły, powstawały jednak

zasadniczo inna. Nawet jeśli nauczyciele prowadzili w domach zajęcia otwarte, to ich uczniowie nie zaliczali się automatycznie do członków rodziny.

³³⁰ Definicja za S. Mason, *Philosophiai. Graeco-Roman, Judean and Christian*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 31. Mason, *Philosophiai...*, s. 39, uważa, że lokalnie szkoły mogły działać na zasadzie kolegiów, nie zauważa jednak podkreślanych przez nas różnic.

³³¹ Na temat ich organizacji: Dorandi, *Organization...*, s. 55-62.

³³² Ch. Marksches, *Valentinian Gnosticism: toward the Anatomy of a School*, [w:] *After Fifty Years*, s. 404-406, wyróżnia trzy typy filozofów w okresie wczesnego Cesarstwa: filozofów należących do poszczególnych *familiae* (domestic philosophers), filozofów nieprofesjonalnych (parlor philosophers, popular philosophers) i wreszcie – zawodowych filozofów (professional philosophers). Różnica między filozofami profesjonalnymi a nieprofesjonalnymi leżała przede wszystkim w większym nacisku na elementy formalno-logiczne u tych pierwszych. Cancik, *Haus...*, s. 38, twierdzi, że w Rzymie nie istniały szkoły filozoficzne, wynika to jednak z tego, że pojęcie szkoły filozoficznej rozumie on wężej niż my.

³³³ U epikurejczyków wspólnota szkolna mogła być ściślejsza: Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, 1, 65; Numenius, apud: Eusebius, *Praeparatio evangelica* 14, 5. Wiemy, że Epikur dążył do utrzymania łączności ze swymi rodzianymi po świecie uczniami; przykłady zebrane w: *Epicurea*, ed. H. Usener, Lipsiae 1887, s. 135-136.

³³⁴ Wiązało się to ściśle z niestabilnym składem osobowym szkół. Uczniowie po krótszym lub dłuższym okresie często byli odwoływani do spraw publicznych lub rodzinnych: Tacitus, *Agricola* 4 (nie wiemy co prawda, czy Agrykola był regularnym uczniem jakiegoś filozofa, zapewne uczył się pod kierownictwem któregoś z przyjaciół domu); Seneca Minor, *Epistulae* 108, 22.

³³⁵ Nie ma racji Cancik, *Haus...*, s. 39, gdy pisze o „weitgehende Trennung von Bildungswesen und Religion” w szkołach filozoficznych. W filozofii okresu hellenistycznego udział elementu religijnego był, zdaje się, znaczący. Wystarczy spojrzeć na testament Teofrasta, zachowany u Diogenesa Laertiosa, *Vitae philosophorum*, 5, 51-52, aby zauważyć znaczącą rolę muzejonu, w którym pośród wot umieszczony ma być także posąg Arystotelesa. W świątyni tej znajdował się również ołtarz. W okresie cesarstwa element religijny pełnił mniejszą rolę, nie zniknął jednak zupełnie.

³³⁶ Porphyrius, *Vita Plotini* 14. Plotyn początkowo nie spisywał swych wykładów (*Vita Plotini* 3), a kiedy już zaczął, to ich nie opracowywał, ale zlecił to Porfiriuszowi (*Vita Plotini* 7). Wielu filozofów tego czasu w ogóle nic nie napisało (*Vita Plotini* 20). Galenus, *De libris propriis*, Kühn 19, 42 zaleca studiowanie swych zapisków (τῶν ὑπομνημάτων) tylko pod okiem nauczyciela. Szerzej o postawie Galena wobec nauczania przy pomocy ksiąg: L. Alexander, *The Living Voice: Scepticism towards the Written World in Early Christian and in the Graeco-Roman Texts*, [w:] *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of the Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, ed. D. J. A. Clines, S. E. Fowl, S. E. Porter, Sheffield 1990, s. 228-232.

³³⁷ Na temat miejsca i organizacji zajęć w szkole patrz: Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 406-407.

także teksty³³⁸. Pisano wprowadzenia i kompendia³³⁹, komentarze do autorytatywnych tekstów³⁴⁰, rozstrzygnięcia poszczególnych kwestii³⁴¹. Okazjonalnie tworzone także mowy i poezję³⁴². W trakcie samych wykładów powstawały zaś notatki³⁴³.

Dla naszego tematu istotna jest organizacja szkoły prowadzonej przez Plotyna w Rzymie, w latach 244-270, której członkowie mieli dostęp do niektórych tekstów gnostyckich. Widoczny jest w niej podział na dwie grupy: dużą liczbę zainteresowanych słuchaczy (ἀκροαταὶ) i niewielką liczbę rzeczywistych zagorzałych uczniów (ζηλωταὶ)³⁴⁴. Co ważne, teksty samego Plotyna początkowo były czytane tylko w tym wewnętrznym kręgu³⁴⁵. Co prawda Plotyn nie praktykował nauczania ezoterycznego, jednak jego nauczyciel

³³⁸ Iamblichus, *De vita pythagorica*, 23, podaje katalog różnego typu dzieł, powstałych, jego zdaniem, w szkole Pitagorasa: τὰς τε διαλέξεις καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας καὶ τοὺς ὑπομνηματισμούς τε καὶ ὑποσημειώσεις καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσας. Wymienia tu szereg różnego rodzaju pism: διάλεξις i ὁμιλία to formy wykładu; ὑπομνηματισμός i ὑποσημείωσις to notatki, zaś σύγγραμμα i ἔκδοσις to publikowane traktaty. Podział ten na pewno odnosi się bardziej do praktyki szkolnej czasów Jamblicha niż do czasów samego Pitagorasa. Mamy zatem do czynienia z trzema stadiami opracowywania zagadnienia, od wykładu poprzez swobodniejszą formę opracowania na piśmie po opracowanie systematyczne. Jamblich informuje nas, że dysponował także wykładami. Były one spisywane albo przez samego nauczyciela, albo przez słuchaczy, a potem wydawane z aprobatą nauczyciela, bądź bez niej.

³³⁹ Funkcjonowanie różnego typu kompendiów i streszczeń wśród parypatetyków i platoników omawia H. G. Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians*, London – New York 2000, s. 82-86. 107-111. Porphyrius, *Vita Plotini* 20, wspomina dzieło Ameliusza Περὶ τοῦ τρόπου τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας (*O sposobie filozofii Plotyna*), które mogło należeć do tego gatunku. Wprowadzenia, epitomy i parafrazy miały oczywiście różny stopień złożoności i były przeznaczone dla osób o różnym stopniu obycia z tekstami autorytatywnymi i na różnym poziomie wykształcenia ogólnego.

³⁴⁰ Snyder, *Teachers...*, s. 75-82. 100-106. Porfiriusz, *Vita Plotini* 26, zaznacza, że napisał wyjaśnienia do kilku dzieł samego Plotyna, jednak w sposób nieuporządkowany (εἰς τινὰ αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως). Termin ὑπόμνημα został tu użyty w naukowo-technicznym znaczeniu, jako ciągły komentarz. E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica and Grammatical Treatises from the Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford 2007, s. 11, przyp. 25.

³⁴¹ Wymiana pism między Porfiriuszem i Plotynem wzmiankowana w Porphyrius, *Vita Plotini* 18. Chyba taki charakter miało także dzieło Ameliusza: Porphyrius, *Vita Plotini* 17: „Περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς : *O odrębności nauk Plotyna względem Numeniusa*”. Przekład: Krokiewicz (zmieniony).

³⁴² Porphyrius, *Vita Plotini* 15. Miało to miejsce jednak w kontekście nie zajęć szkolnych, ale wspólnego biesiadowania z okazji urodzin Platona. Prawdopodobnie równie okazjonalne były poezje i mowy perypatetyka Ammoniusza (*Vita Plotini* 20).

³⁴³ Filodemus, *Index Academiae*, kol. 22, 35 – 23, 2, pisze o spisywaniu wykładów Karneadesa przez jego ucznia (σχολὰς ἀναγράφας αὐτοῦ) i późniejszym odczytywaniu ich (τῶν ὑπομνημάτων ἀναγιγνωσκομένων). Arian (*Epistula ad Lucium Gellium* 2) sporządzał na własny użytek notatki z wykładów Epikteta (ὑπομνήματα εἰς ὕστερον ἑμαυτῷ), które później dostały się do szerszego obiegu; Ameliusz (Porphyrius, *Vita Plotini* 3), napisał zaś obszernie notatki z dyskusji w szkole Plotyna (σχόλια δὲ ἐκ τῶν συνουσιῶν), które później przekazał dalej. Podobne notatki sporządzano także w szkole retorycznej Kwintyliana. Dostały się one następnie do obiegu bez jego akceptacji: Quintilianus, *Institutio oratoria*, I, praef. 7.

³⁴⁴ Porphyrius, *Vita Plotini* 7. Taka struktura była charakterystyczna później także dla kręgu Proklusa (Marinus, *Vita Procli* 38). Porphyrius, *Vita Plotini* 1, podaje, że na wykłady uczęszczał każdy, kto chciał (ἐξῆν γὰρ τῷ βουλομένῳ φοιτᾶν εἰς τὰς συνουσίας). Nawet ludzie przygodni mogli poprosić Plotyna o krótki wykład (*Vita Plotini* 13).

³⁴⁵ Porphyrius, *Vita Plotini* 4: „Οὐδὲ γὰρ ἦν πῶ ῥᾶδιά ἢ ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνετο οὐδ’ ἀπλῶς καὶ τοῦ ῥάστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων : Wcale jeszcze nie użyczano ich

Ammoniusz udzielał wybranym uczniom tajemnych wykładów, którzy również starali się utrzymać ich treść w tajemnicy³⁴⁶. W szkole Plotyna sfera kultowa była słabo obecna, świętowano jedynie urodziny Platona i Sokratesa³⁴⁷.

Drugi istotny dla nas model organizacyjny da się wywieść z dialogów hermetycznych, które często zestawia się z utworami gnostyckimi. Szczegółowo zrekonstruował go André-Jean Festugiere. Widzi on w pismach zawartych w korpusie hermetycznym odwzorowanie życia szkolnego, w którym nauczyciel poucza niewielką grupą uczniów i kieruje nią poprzez dyskusję na typowe tematy filozoficzne, która jednak prowadzić ma do ostatecznego celu, jakim jest kontemplacja bóstwa. W pismach *Corpus Hermeticum* Festugiere odnajduje także wszystkie typowe formy twórczości literackiej powstającej w kontekście szkolnym³⁴⁸. Pouczenia nauczyciela wysłuchiwała zwykle niewielka grupka uczniów, dwóch lub trzech (przy czym dialog z Hermesem prowadził zwykle tylko jeden z nich). W *Asklepiosie* Hermes ogranicza liczbę słuchaczy swego wykładu, mówiąc: „nikogo innego nie zapraszaj już na naszą rozmowę, by z powodu obecności zbyt wielu osób najświętsze słowo, dotyczące przecież tak doniosłej sprawy, nie doznało zniewagi”³⁴⁹. Uczniowie sporządzali notatki, a nauczyciel wysyłał nieobecny zagadnienia poruszane w wykładzie³⁵⁰; także sami uczniowie przesyłali sobie notatki³⁵¹. Dalej, nauczyciel spisywał swoją naukę również w tekstach dedykowanych swym uczniom, z których jedne mają charakter wewnętrzny, inne zaś przeznaczone są dla szerszej publiczności³⁵². Wśród pism hermetycznych mamy również zapisy wizji³⁵³. Treść niektórych nauk została obłożona zakazem rozpowszechniania³⁵⁴. Po zajęciach odbywały się modlitwy³⁵⁵ i wspólny posiłek³⁵⁶.

łatwo ani z wiedzą wszystkich, ani od razu, na byle życzenie, lecz po wszechstronnym wypróbowaniu odbiorców”. Przekład: Krokiewicz.

³⁴⁶ Porphyrius, Vita Plotini 3.

³⁴⁷ Porphyrius, Vita Plotini 2. 10. W te dwie uroczystości składano także ofiary. Głównym elementem obchodów było jednak sympozjon, w trakcie którego uczniowie Plotyna prezentowali swoje dzieła (λόγον ... ἀναγνῶναι).

³⁴⁸ A.-J. Festugiere, *Le <<logos>> hermétique d'enseignement*, [w:] A.-J. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*, Paris 1949, s. 32. 36-44.

³⁴⁹ Asclepius I. Przekład: Pawłowski.

³⁵⁰ Corpus Hermeticum 14, 1.

³⁵¹ Corpus Hermeticum 16, 1. ὁπόμνημα w tym wypadku może odnosić się do już opublikowanego dzieła, bowiem nieco dalej Asklepios pisze o swoich księgach (μου τοῖς βιβλίοις): Festugiere, *Le <<logos>>...*, s. 42.

³⁵² CH 1, 27; CH 13, 1; Asclepius 1.

³⁵³ CH 1, 1.

³⁵⁴ CH 13, 22.

³⁵⁵ Asclepius 41; CH 13, 16. CH 13, 17, zawiera treść takiej modlitwy. Bardzo możliwe że również NHS VI, 7 (OrHer) jest modlitwą tego typu, wyrwaną z szerszego kontekstu, zaczyna się bowiem słowami: „παὶ πῶ πωληα πταχσοο: To jest modlitwa, którą wypowiedzieli” (NHC VI 63, 33).

³⁵⁶ Asclepius 41.

Oczywiście już najwcześniejsze pisma chrześcijańskie przedstawiają Jezusa jako nauczyciela skupiającego wokół siebie uczniów³⁵⁷. Wykorzystywanie tego typu obrazów nie świadczy jednak jeszcze o przyjęciu przez pierwszych chrześcijan modelu organizacyjnego szkoły filozoficznej. Adaptacja przez chrześcijan³⁵⁸ tego sposobu organizacji głoszenia i nauczania wiązała się ściśle z upowszechnianiem się chrześcijaństwa w wyższych warstwach społecznych, które miały kontakt z grecko-rzymskim modelem kształcenia, począwszy od szkoły gramatycznej aż po szkoły retoryczne czy wręcz wykształcenie filozoficzne³⁵⁹. Dostosowując znane sobie wzorce kulturowe do nauczania chrześcijańskiego i chcąc upowszechnić nową wiarę wśród ludzi z podobnym do swojego zapleczem intelektualno-kulturowym, wykształceni chrześcijanie wprowadzili rozumienie chrześcijaństwa jako filozofii³⁶⁰. O najwcześniejszych chrześcijańskich wspólnotach o charakterze szkolnym nie wiemy jednak wiele. Na pewno nigdy nie były one tożsame z całością gminy, funkcjonowały raczej jako niewielkie grupy w jej obrębie. Jedynie te z kościołów domowych, których członkowie byli skupieni na studiowaniu Pisma poza kontekstem wspólnotowego zebrania, można podejrzewać o pewne strukturalne podobieństwo do szkół filozoficznych. Ponieważ dla greckiego modelu uprawiania filozofii charakterystyczny był ciągły spór o właściwe ujęcie prawdy, nieuchronna była zarówno rywalizacja pomiędzy różnymi szkołami, jak i rozłamy w obrębie jednej szkoły³⁶¹.

Z obszaru drugowiecznego Rzymu znamy kilku chrześcijan, którzy skupiali wokół siebie grono zwolenników o podobnych zapatrywaniach religijnych, a których źródła

³⁵⁷ H.-F. Weiß, *διδάσκαλος*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd 1, hrsg. H. Baly, G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, kol. 765-768.

³⁵⁸ Wcześniej również niektórzy autorzy żydowscy (Filon, Józef) prezentowali takie ujęcie judaizmu: por. Mason, *Philosophia*..., s. 41-46. Był to jednak obraz skierowany na zewnątrz. Doskonale wprowadzenie do problematyki ufilozoficznienia przesłania chrześcijańskiego – wraz z analizą kilku przypadków – daje W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski, Kraków 1997. Związy i autorski przegląd tej problematyki także: M. Vinzent, *Die frühchristlichen Lehrer, Gnostiker und Philosophen, und die Ziele ihres Unterrichts*, „Das Altertum” 41 (1996), s. 177-187.

³⁵⁹ Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 1-8. Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 8, wyznaje wprost: „φιλόσοφος ἔγωγ” Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 1, 4, gdzie Tacjan podaje swój własny życiorys jako przykład takiego życiorysu.

³⁶⁰ Zwiąże na temat zmian w funkcjonowaniu pojęcia „filozofia” w pierwotnym chrześcijaństwie: G. Bardy, <<Philosophie>> et <<philosophe>> dans le vocabulaire chrétien des premières siècles, RAM 25 (1949), s. 97-108. Z zewnątrz Galen jako pierwszy widział chrześcijan właśnie jako podobnych w sposobie życia do filozofów, a chrześcijaństwo określał jako szkołę filozoficzną: *De differentia pulsuum* II 4 (Kühn, vol. 8, s. 579, l. 16): „εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβήν”; por. także *De differentia pulsuum* III, 3 (Kühn vol. 8, s. 657, l. 1-2.). Także cytat z Galena zachowany u Ibn Abi Usaibii, *The History of Physicians*, przeł. L. Kopf 1971, s. 150, potwierdza, że niektóre chrześcijańskie zachowania postrzegano przez pryzmat filozofii. Jeśli zawołania Tryfona (Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 1: „Φιλόσοφε, χαῖρε”) nie uznać za literacką kreację Justyna, to być może już w pierwszej połowie II w. niektórzy nauczyciele chrześcijańscy byli postrzegani jako filozofowie.

³⁶¹ Co przedstawiciele różnych chrześcijańskich opcji skwapliwie sobie wypominali: Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 11, 1; Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 4, 4, ale też ApcPt, NHC VII, 74, 16-22; 82, 33-83, 1, wobec swych – także kościelnych – oponentów.

(z reguły zewnętrzne) przedstawiają jako nauczycieli gromadzących uczniów, czy wręcz prowadzących szkoły. Względnie dużo wiemy – dzięki aktom męczeńskim uważanym zasadniczo za wiarygodne³⁶² – o funkcjonowaniu tego typu grupy skupionej wokół Justyna Męczennika³⁶³. Uczniem Justyna był Tacjan³⁶⁴, którego uczniem w Rzymie był z kolei Rodon, pochodzący z Azji³⁶⁵. Co prawda nie ma tu mowy o sukcesji (*diadoche*), nie mamy bowiem do czynienia z ciągłością organizacyjną, niemniej możemy mówić o przynajmniej trzech pokoleniach nauczycieli chrześcijańskich, którzy prawdopodobnie powielali model nauczania.

Chrześcijańskim nauczycielem w Rzymie był także Apelles, uczeń Marcjona, który jednak prezentował odmienną odeń naukę. Zgromadził wokół siebie grono zwolenników i uczniów, które przez oponentów było nazwane jego imieniem³⁶⁶. Tak jak krąg Justyna funkcjonował w obrębie gminy rzymskiej, tak zwolennicy Apellesa w obrębie odrębnego kościoła marcjonickiego. Rodon wymienia w obrębie marcjonitów także szkołę (τὸ

³⁶² Akta te zachowały się w trzech recenzjach, z których rec. C jest na pewno najpóźniejsza i mocno przeredagowana. Rec. A i B są dość zbliżone i nie można ustalić ich zależności względem siebie. Obie powstały najprawdopodobniej około połowy III w., a z pewnością przed jego końcem i obie podlegały procesowi redakcyjnemu. Na ten temat: G. A. Bisbee, *The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study*, SC 3.3 (1983), s. 150-153, 157.

³⁶³ W *Aktach* Justyna mamy wyraźne wskazanie na miejsce jego rzymskiego zamieszkania, a zarazem – miejsce zebrań grupy skupionej wokół niego: „nad łaźnią Martinosa, syna Timiotinosa”, czyli prawdopodobnie na piętrze jakiegoś budynku (Acta Justini et septem sodalium 3. Rec. B: ἐπάνω μὲν τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμοτίνου βαλανείου; rec. A: ma tylko ἐν τῷ Μαρτίνου βαλανείου. Klauck, *Hausgemeinde...*, s. 70, przyp. 3, dopuszcza również przekład wersji A, „w górnej łaźni” – trudno jednak powiedzieć, co miałyby to znaczyć. Klauck również wersję B odczytuje zupełnie inaczej niż my: „w domu pewnego Martinosa, powyżej łaźni Tymoteusza – niem. Timotheusthermen – dla którego to odczytania nie znajdujemy uzasadnienia. Znamy z imienia tylko jednego słuchacza Justyna, Euelpistos (Acta Justini et septem sodalium 4, rec. A i B). Zapewne jednak i pozostałe osoby występujące w *Aktach* – jedna kobieta i pięciu mężczyzn – należały do towarzyszy Justyna, prefekt Rustykus bowiem pyta, czy to Justyn uczynił ich chrześcijanami. Euelpistos i Hieraks (a także Tacjan) pochodzili ze wschodu Cesarstwa. Przynajmniej dwoje z towarzyszy Justyna miało chrześcijańskich rodziców, Hieraks zaś był chrześcijaninem już dłuższy czas (Acta Justini et septem sodalium 4, rec. A; rec B ma: Ἡμὴν Χριστιανὸς καὶ ἔσομαι, co prawdopodobnie ma wyrażać to samo), zatem zapewne przed spotkaniem z Justynem. Dowodzi to, że Justyn nie prowadził katechizacji, ale gromadził wokół siebie dojrzałych chrześcijan (Brent, *Hippolytus...*, s. 401-402). Funkcjonowanie kręgu Justyna nie opierało się jedynie na studiowaniu (Lampe, *Die stadtrömischen Christen...*, s. 239-240). Sam Justyn również w miejscu swego zamieszkania uczestniczył w liturgii (Acta Justini et septem sodalium 3, rec. A i B. Justyn odpowiada prefektowi, że nie zna innego miejsca zebrań poza miejscem swego zamieszkania: „οὐ γινώσκω ἄλλην τινὰ συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἐκεῖ”. Skoro nie znał innego miejsca zebrań, to i w zebraniach liturgicznych musiał uczestniczyć w tym właśnie miejscu. Tak też Alikin, *Earliest History...*, s. 52, wskazuje na rec. C jako potwierdzenie takiego rozumowania. Przeciwnego zdania jest Schöllgen, *Hausgemeinde...*, s. 79, który uważa, że Justyn po prostu kłamie, nie chcąc w obliczu prześladowań, wydać innych chrześcijan. Sam tekst *Akt* ani też teksty Justyna nie dają nam jednak przesłanek do takiej interpretacji.

³⁶⁴ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 28, 1; Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4, 29, 3. Euzebiusz podaje, że Tacjan założył własną szkołę: ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.

³⁶⁵ Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 5, 13, 1.

³⁶⁶ Na temat szkoły Apellesa patrz: K. Greschat, *Apelles und Hermogenes: Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden – Boston – Köln 2000, s. 38-44.

διδασκαλεῖον) Synerosa³⁶⁷ oraz Potitusa i Basilikosa³⁶⁸, o których nie wspomina, że mieli własne szkoły. Euzebiusz pisze też o bliżej nieokreślonej grupie chrześcijan rzymskich z II wieku, którzy łączyli zainteresowanie Pismem i studia filozoficzno-medyczne. Nie wiemy jednak, czy prowadzili oni własną szkołę³⁶⁹. Wreszcie wiemy o uczniach Noeta – Epigonosie i Kleomenesie³⁷⁰.

Wiemy zatem o nauczycielach i skupionych wokół nich grupach osób, ale wcale nie jesteśmy pewni, nawet w wypadku kręgu Justyna, czy faktycznie mamy do czynienia z instytucją szkolną, tym bardziej – ze szkołą filozoficzną. To, że grupa osób wspólnie czyta Pismo i ewentualnie dyskutuje nad nim, nie świadczy jeszcze o szkole. Tak czynili wszyscy chrześcijanie. W *Aktach Justyna* nigdzie nie ma mowy o uczniach. Jedyne recenzja A wspomina o συνοδία, czyli o grupie towarzyszy³⁷¹, i to nie tyle Justyna, co całego grona chrześcijan wymienionych z imienia³⁷². Jak zauważa Marksches, nie wiemy, czy Justyn gromadził wokół siebie uczniów, czy tylko sporadycznie pouczał pojedynczych gości³⁷³. Nie wiemy także nic na temat tego, czy udzielał regularnych wykładów albo czy nauczał zwykle tych samych treści i zwykle w tym samym porządku. Naszym zdaniem fakt, że Justyn był duchowym i intelektualnym przewodnikiem dla kilku osób, wcale nie świadczy o tym, że prowadził szkołę. Natomiast na pewno brał udział w życiu wspólnotowym i uczestniczył w zgromadzeniach eucharystycznych odbywających się w jego miejscu zamieszkania. Euzebiusz pisze o szkole Tacjana, znając już model szkolny Orygenesza, Synerosowi zaś szkoła została przypisana w kontekście polemicznym, być może w celu rzucenia nań podejrzania o inklinacje pogańskie. Wszystkie te grupy skupione wokół nauczycieli świetnie można interpretować jako sieci relacji w gruncie rzeczy prywatnych, rodzinnych czy sąsiedzkich. Sama obecność w nich osób o takim wykształceniu filozoficznym nie

³⁶⁷ Rhodon, apud: Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 5, 13, 4.

³⁶⁸ Rhodon, apud: Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 5, 13, 3.

³⁶⁹ Anonymus, apud: Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 5, 28, 13-14. Ponieważ jednak czytamy, że zwracano się do nich z problemami związanymi z Pismem (nie wiemy, jakie dokładnie były to problemy), prawdopodobnie wykładali swą naukę publicznie.

³⁷⁰ *Refutatio* 9, 7; 10, 27.

³⁷¹ *Acta Justini et septem sodalium*, rec. A. Titulus.

³⁷² Euelpistos zapewnia że słuchał Justyna z przyjemnością (*Acta Justini et septem sodalium* 4, rec. A: „ἡδέως ἤκουον τὸν λόγον”; w rec. B: „ἡδέως ἤκουον τῶν λόγων”). Zauważmy, że zgodnie z gramatyką rec. B ma: „słuchałem z przyjemnością o słowach Justyna”, a zatem podaje, że Euelpistos znał naukę Justyna z drugiej ręki), ale zaraz dodaje, że chrześcijaninem jest od dziecka. Jego wypowiedź sugeruje, że Justyn miał na niego niewielki wpływ. Żaden zresztą z przesłuchiowanych nie podkreśla wpływu Justyna na swe życie i wybory. Można oczywiście kontrargumentować, że w ten sposób chcą chronić swego nauczyciela. Takie rozumowanie nie narzuca się jednak samo przez się.

³⁷³ Marksches, *Keiserzeitliche christliche Theologie...*, s. 89. Tak czy inaczej Marksches uważa, iż Justyn prowadził szkołę.

implikuje jeszcze tego, iż prowadziły one nauczanie oparte o model organizacyjny szkoły filozoficznej³⁷⁴.

Pierwsze instytucje, o których możemy z pewnością powiedzieć, że powielały klasyczne wzory szkolne, to szkoła katechetyczna w Aleksandrii za czasów Orygenes³⁷⁵, a później – szkoła prowadzona przez niego w Cezarei Palestyńskiej³⁷⁶. W wypadku obu tych instytucji mamy do czynienia z przekazem treści filozoficznych oraz ze skupieniem uczniów wokół silnej osobowości, która faktycznie oddawała się nauczaniu poza kontekstem zebrania wspólnotowego. Co ważne, były to instytucje firmowane przez biskupów, nie zaś oddolne inicjatywy samych nauczycieli.

O szkole (διδασκαλεῖον) Walentyna jako pierwszy pisze Ireneusz³⁷⁷. Termin ten pojawia się więc w kontekście polemicznym. Ireneusz, a za nim jego kontynuatorzy, celowo ustawia heretyków (nie tylko walentynian) w szeregu następstwa (*diadoche*), chce bowiem ukazać ich wyraźnie jako linię idącą od Szymona Maga, jako sukcesję opozycyjną wobec linii biskupów, idących od apostołów³⁷⁸. Dwukrotnie o szkole Walentyna mówi też Klemens³⁷⁹, u niego termin ten jednak nie ma aspektu polemicznego, nie rozwija on bowiem koncepcji

³⁷⁴ Skrajnym przykładem jest Cancik, *Haus...*, s. 40, który uważa, że już Paweł, tak jak go portretują Dz 28,30-31, prowadził w Rzymie szkołę.

³⁷⁵ C. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule*, JAC 38 (1995), s. 19-32. Instytucja, którą prowadził Orygenes, nie była w żadnym wypadku przeznaczona wyłącznie dla katechumenów i nie ma dowodów na to, by uczęszczali do niej wszyscy katechumeni, była ona szkołą filozoficzną o profilu chrześcijańskim.

³⁷⁶ Głównym źródłem do poznania tej szkoły jest *Mowa pochwalna na cześć Orygenes* autorstwa jego ucznia, Grzegorza Cudotwórcy. Do szkoły tej wstęp mieli poganie i nie wydaje się, aby celem Orygenes było sklonienie ich do chrztu. W szkole o tak otwartym profilu nie mogło być mowy o wykładaniu całej doktryny chrześcijańskiej. Nauka polegała głównie na wykładach Orygenes i dyskusji, czytano jednak również teksty filozoficzne różnej proweniencji (Gregorius Thaumaturgus, In Origenem oratio panegyrica 151), które Orygenes komentował (Gregorius Thaumaturgus, In Origenem oratio panegyrica 172), podobnie jak Pismo (Gregorius Thaumaturgus, In Origenem oratio panegyrica 174). Prawdopodobna jest teza J. Dudy, *Koncepcja nauczania i wychowania we wczesnochrześcijańskiej szkole Orygenes*, VP 30 (2010), s. 174-175, że niektórych uczniów Orygenes gromadził wokół siebie i tylko tych wprowadzał we właściwe nauczanie chrześcijańskie. Duda uważa, że Grzegorz, odcinając się od rodziny i dotychczasowego życia, tworzył z Orygenesem (i może z innymi uczniami) wspólnotę życia, która wymagała już przyjęcia chrztu. Dodatkowo Duda przywołuje cytat z listu Hieronima, Epistulae 43, 1, w którym wspólnota skupiona wokół Orygenes jest opisana jako skupiona na modlitwie i czytaniu Pisma. Bez wątpliwości było to udziałem tylko niektórych, chrześcijańskich już uczniów.

³⁷⁷ Irenaeus Adversus haereses, 1, 11, 1: „Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας, Οὐαλεντίνος”. Termin ten występuje także w innych miejscach: Irenaeus, Adversus haereses, 1, praef. 2; 1, 30, 15 (Valentini scola); 2, 19, 8 (scola eorum qui sunt a Valentino).

³⁷⁸ Marksiches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 412-413. Tertulian również używa terminu „schola”, jego wydźwięk nie jest jednak już tak polemiczny, także bowiem o chrześcijanach mówi jako o „schola Christi” (Scorpiace 9, 1; 12, 1). Trzykrotnie o szkole Walentyna wspomina *Refutatio*: 6, 42, 2 (Οὐαλεντίνω καὶ τῇ αὐτοῦ σχολῇ); 7, 55, 1 (οἱ ἀπὸ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς); 10, 13, 1 (Ὁ δὲ Οὐαλεντίνος (κ)αὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου σχολῆς). Termin ten ma poświadczenie także u Epifaniasza, Panarion 31, 1, 6 (Οὐαλεντίνον καὶ τὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν); 31, 36, 7; (οὐ Οὐαλεντίνου τῇ τῆς ἀληθείας διδασκαλίᾳ); 35, 2, 3 (τῆς γὰρ Οὐαλεντίνου σχολῆς). Termin διδασκαλία nie odnosi się zasadniczo do samej instytucji szkoły, ale do procesu nauczania.

³⁷⁹ Clemens Alexandrinus, Stromata, 3, 92, 1 (o Juliuszu Kasjanie: ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς); 4, 71, 1 (Ἡρακλέων ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος).

herezjologicznej pokrewnej ireneuszowej. O dwóch szkołach walentyniańskich wspomina po raz pierwszy w sposób pewny Tertulian³⁸⁰. Wiemy także o jednym przypadku publicznej dyskusji, który odpowiadał agonicznej naturze filozoficznego sposobu życia. Orygenes w zachowanych fragmentach nie podaje imienia heretyka, z którym ją toczył, pisze jednak, że „dyskusja odbywała się w obecności wielu i została spisana”³⁸¹. Rufin i Hieronim piszą więcej na ten temat i to dzięki nim wiemy, że oponentem Orygenesza najprawdopodobniej był walentynianin Kandyd, a zapis tej dyskusji to zaginiony *Dialog przeciw walentynianinowi Kandydowi*³⁸².

Ekklesia (kościół)

Mimo że termin „ekklesia” wiąże się z życiem politycznym miast greckich, to ten pierwotny organizacyjny różni się znacząco od zgromadzenia chrześcijan³⁸³, a zbieżność nazw nie wydaje się znacząca. Jak już zaznaczyliśmy, „ekklesia” pojawia się także w inskrypcjach jako określenie dobrowolnego stowarzyszenia. Zgromadzenie chrześcijańskie

³⁸⁰ Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, 11, 2: „duae scholae, duae cathedrae”. Tertulian zwykle odnosi terminy „schola” i „cathedra” do różnych pogańskich instytucji edukacyjnych lub do autorytetów biblijnych, w żadnym innym miejscu natomiast do heretyków. Por. Fredouille, *SCh* 281, s. 258-259; Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 435-436. Zdaniem J. Kalvesmaki, *Italian versus Eastern Valentinianism?*, *VCh* 62 (2008), s. 87-88, Tertulian wybiera obraz dwóch szkół tylko dla efektu retorycznego, aby ukazać brak spójności w nauczaniu walentynian. W *Adversus Valentinianos*, 33-38, Tertulian opisuje bowiem znacznie większe zróżnicowanie poglądów teologicznych wśród walentynian. Dwa pozostałe źródła, które mówią o podziale wśród walentynian, nie mówią już o szkole, ale o nauczaniu διδασκαλία: *Refutatio*, 6, 35, 5, oraz właściwy tytuł dzieła znanego konwencjonalnie jako *Wypisy z Theodota*: Εκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ανατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους Ἐπιτομαί. Autor *Refutatio* ewidentnie słyszał o szkole wschodniej, ale nie potrafił wiele o niej powiedzieć; autor tytułu tzw. *Wypisów z Theodota* także słyszał coś o takim nauczaniu, ale ponieważ tytuł, który nadał temu zbiorowi wypisów (ἐπιτομαί) nie odpowiada jego treści, tym bardziej trudno zaufać jego wiedzy o szkole wschodniej. Istniało zapewne coś takiego jak wschodnie nauczanie czy wschodnia szkoła wśród walentynian, ale o treści tego nauczania, składzie osobowym szkoły czy stosunku do nauki Walentyna nie można nic pewnego powiedzieć. Jasno i przekonująco pokazuje to Kalvesmaki we wspomnianym wyżej artykule.

³⁸¹ Origenes, apud: Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis* 7. Przekład: Kalinkowski.

³⁸² Wymienia go Hieronimus, *Epistulae*, 33, 4. Nie znamy treści tego dzieła. Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis* 7, cytuje z listu Orygenesza do Aleksandryjczyków, w którym ten uskarża się, że dyskutował z pewnym heretykiem. Dyskusja została spisana, ale ów heretyk przejął tekst od kopistów i zmienił, a następnie rozpowszechnił, jego treść. Orygenes w dalszej części listu zapewnia, że spotkał tego człowieka jeszcze raz i czynił mu wyrzuty. Nie podaje jednak jego imienia. Hieronimus, *Apologia contra Rufinum* 2, 18, pisząc o tym samym liście, wtrąca o jakiejś kontrowersji między Orygenesem a walentynianinem Kandydem, której przedmiotem było zbawienie diabła. Następnie (Hieronimus, *Apologia contra Rufinum* 2, 19) pisze jeszcze o dialogu (dialogus), w którym czytał przebieg tej debaty. Hieronim zatem utożsamia heretyka z listu Orygenesza z Kandydem. Zapewne pozwoliła mu na to zaginiona dziś treść dialogu. Na temat dysputy i sfalszowanego listu: Orygenes, *Korespondencja*, oprac. H. Pietras (ŻMT 6), Kraków 1997, s. 24-37. Pietras (Orygenes, *Korespondencja...*, s. 33) uważa, że sfalszowane pismo mogło być nie tyle zapisem debaty, ile listem referującym jej przebieg; Orygenes pisze bowiem o „epistula mea” i zaznacza, że poprawny zapis dysputy, wedle posiadanego przez siebie egzemplarza, przesłał swym przyjaciółom. W tym miejscu jednak jest to dla nas mało istotne.

³⁸³ Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, s. 238-239. Termin ten został zapożyczony za pośrednictwem Septuaginty.

opisywało siebie, korzystając szeroko z terminów i metafor zaczerpniętych z życia rodzinnego, szkolnego, politycznego i języka stowarzyszeń³⁸⁴. Koncepcja chrześcijańskiej *ekklesia*, którą będziemy tutaj określać również polskim terminem „kościół”, wychodzi jednak daleko poza to³⁸⁵. W *Dziejach* termin ten odnosi przede wszystkim do chrześcijan związanych z jedną rodziną, czyli do kościołów domowych³⁸⁶; określa jednak również wyznawców chrześcijaństwa żyjących w określonych miejscach – w Koryncie (1 Kor 1, 2), Antiochii (Dz 13, 1) czy w poszczególnych miastach Azji Mniejszej (Dz 14, 23) – zbierających się niekiedy razem³⁸⁷. Mimo różnic w liczbie członków pomiędzy miastami, ma ma zatem charakter lokalny. Poszczególne kościoły już od samego początku podtrzymywały i wzmacniały wzajemne relacje. Nawet jeśli w danym mieście istniało kilka kościołów domowych³⁸⁸, to jako kościół lokalny traktowana była cała społeczność chrześcijańska miasta, czemu wyraz daje Paweł w swych listach. Już *Męczeństwo* Polikarpa ze Smyrny świadczy jednak o istnieniu koncepcji jednego kościoła, określanego jako kościół katolicki³⁸⁹. Mimo to, przez pewien okres, do momentu wykształcenia się silnych instytucji centralnych, w większych ośrodkach kościoły domowe prowadziły liturgię i nauczanie niezależnie od siebie. Należy jednak odróżnić tego typu zróżnicowanie od przestrzennego rozproszenia zebrań chrześcijańskich, które trwało jednak – z powodu braku dostatecznie pojemnych lokali – przez całą starożytność. Wykształcone instytucje centralne potrafiły – mimo fizycznego rozdrobnienia wspólnoty – co prawda ujednolicić nauczanie i liturgię, niemniej zdarzało się, że grupy zbierające się w odrębnych miejscach z czasem wypracowywały odrębne doktryny i odwrotnie – osoby podzielające podobne poglądy zbierały się wspólnie w jednym

³⁸⁴ Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, s. 247-248, opisuje *ekklesia* jako „fikcyjną instytucję polityczną i fikcyjny związek pokrewieństwa (fiktive politische Institution und fiktive Verwandtschaftsgruppe)”.

³⁸⁵ Problem genezy chrześcijańskiej idei *ekklesia* posiada własną bogatą literaturę, korzystaliśmy z: L. Coenen, *Kirche*, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bd 2, Wuppertal 1979, s. 784-795; K. N. Gilles, *Church*, [w:] *DLNT*, s. 194-204 (jest to analiza nie tyle samego terminu „ekklesia”, ile koncepcji chrześcijańskiego zgromadzenia); W. O. McCready, *Ekklesia and Voluntary Associations*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 61-70.

³⁸⁶ W problematykę związaną z kościołami domowymi zwięźle wprowadza F. V. Filson, *The Significance of the Early House Churches*, *JBL* 58 (1939), s. 105-112. Temat ten podejmuje szerzej wzmiankowana już praca Klaucka, *Hausgemeinde und Hauskirche*. Krytyczną analizę koncepcji kościołów domowych daje Schöllgen, *Hausgemeinde...*, s. 78-90. Zwraca on szczególną uwagę na wieloznaczność danych źródłowych, odnoszących się do tej formacji, a świadomie rozwijaną metaforę kościoła jako rodziny uważa za wtórną, datując ją na początek II w.

³⁸⁷ Rz 16, 23; 1 Kor 14, 23.

³⁸⁸ Rz 16, 5. 14-15; prawdopodobnie na taki stan rzeczy wskazuje również 1 Tes 5, 27 (Paweł pośrednio poświadcza istnienie w mieście także innych grup chrześcijan, poza tą, której został doręczony jego list).

³⁸⁹ *Martyrium Polycarpi* 16, 2: ἐπίσκοπός τε τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.

miejscu³⁹⁰. W taki właśnie sposób, w oparciu o kościoły domowe mogły powstawać grupy, które wchodziły ze sobą w spór.

Zmiany idące ku centralizacji następowały, w zależności od miejsca, z różnym natężeniem przez cały II wiek.³⁹¹ Już w jego pierwszej połowie Ignacy z Antiochii postuluje większą częstotliwość chrześcijańskich zebrań³⁹², to jest częściej niż raz na tydzień. Postulat ten można odebrać jako próbę silniejszego związania członków gminy z biskupem i odciągnięcia ich od uczestnictwa w zebraniach odbywających się bez jego akceptacji³⁹³. Podobne głosy znajdujemy w innych świadectwach z początku II wieku³⁹⁴. W związku z wieloznacznością terminu „ekklesia”, musimy zaznaczyć, że w naszych rozważaniach rozumiemy go, o ile nie zaznaczono inaczej, jako zbierającą się razem lokalną grupę chrześcijańską. Może to być zarówno kościół domowy, o ile zebrania wspólnotowe ograniczone są do niewielkiego kręgu bliskich osób, jak i cała chrześcijańska wspólnota lokalna, o ile zbiera się razem.

Na tle innych form organizacji życia wspólnego w świecie antycznym, *ekklesia* wyróżniała się tym, że żądała od swych członków całkowitego zaangażowania we wszystkich sferach życia i w każdym jego okresie³⁹⁵. Wspólnotę chrześcijańską wyróżniał także wpisany w jej istotę program pozyskiwania nowych członków³⁹⁶. *Ekklesia* była otwarta na wszystkich

³⁹⁰ Filson, *The Significance...*, s. 110. Być może taką sytuację rozdrobnienia zakłada Paweł, kiedy w 1 Tes 5, 27 domaga się, aby jego list został przeczytany wszystkim braciom, przez co należy rozumieć przekazanie go także innym kościołom domowym.

³⁹¹ Kontekst i główne kierunki tych zmian zwięźle i zgrabnie przedstawia T. Schleich, *Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vorkonstantinischen Christentums*, GWU 33 (1982), s. 280-283. Podkreśla on zwłaszcza znaczenie wewnętrznych konfliktów, które zrodziły potrzebę powstania instytucji takich jak urząd kościelny, kanon i reguła wiary. Na temat ograniczeń kościołów domowych i uwarunkowań stojących za wykształceniem się monoepiskopatu: E. Dassmann, *Hausgemeinde und Bischofsamt*, [w:] *Ämter und Diensten in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, s. 74-95.

³⁹² Ignatius, Ad Ephesios 13, 1; Ad Polycarpum 4, 2.

³⁹³ Ignatius, Ad Magnesios 4, 1; Ad Trallianos 7, 1-2; Ad Philadelphios 4, 1; Ad Romanos 8, 2; Alikin, *Earliest History...*, s. 90.

³⁹⁴ Didache 14, 1; Barnabae Epistula 19, 10, postuluje codzienne przebywanie ze świętymi, choć trudno powiedzieć, czy kontakty te miały mieć charakter zinstytucjonalizowany. Nie wydaje się, żeby chodziło tu po prostu o towarzystwo innych chrześcijan, do tego bowiem nie trzeba by było szczególnie namawiać.

³⁹⁵ W świecie antycznym porównywalnym fenomenem była tylko odległa w czasie wspólnota pitagorejska i wspólnoty żydowskie. Ekskluzywizm *ekklesii* można opisać w kategoriach socjologii grupowej, jako żądanie rezygnacji z innych grup odniesienia, nie tylko religijnych, ale też rodzinnych i zawodowych. Na temat tego problemu (w oparciu o badania i przykłady współczesne): H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, przeł. Z. Skórzyńska, K. Wróblewska, [w:] *Socjologia religii. Wprowadzenie*, oprac. F. Houtart, Warszawa 1962, s. 123-144). Gminy nie oddzialały (zasadniczo) swych członków od rodzin i pracy zawodowej, niemniej obejmowały także te sfery chrześcijańskimi kodeksami zachowań.

³⁹⁶ Jakkolwiek Goodmann, *Mission...*, s. 91-108, pokazuje, że przekonanie o potrzebie powszechnego nawrócenia pogan nie było tak częste, jak się może wydawać. Otwieranie się ruchu jesusowego na pogan rekonstruuje Nock, *Conversion...*, s. 187-190. Zwraca uwagę na Dz 11, 20: „ἦσαν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν”. Jest to przykład na to, że to zwolennicy Jezusa spośród

członków społeczeństwa, integrowała grupy społeczne na co dzień żyjące obok siebie. Sprawowanie kościelnych urzędów nie było uwarunkowane statusem społecznym czy religijnym³⁹⁷. Również instytucje utrzymujące zwartość wspólnoty były liczniejsze i bardziej efektywne niż w stowarzyszeniach³⁹⁸. *Ekklesia* zakładała również stałą edukację religijną swych członków³⁹⁹.

Tertulian przyznaje, że heretycy, a ma na uwadze chyba przede wszystkim walentynian i marcjonitów, zbierają się wspólnie⁴⁰⁰. Odmawia jednak tym grupom miana kościoła:

Plerique nec ecclesias habent, sine matre, sine sede, orbi fide, extorres, quasi sibilati uagantur.

A liczni [z heretyków: P.P.] nie mają kościołów – tulają się bez matki, bez wiary, jakby wygnańcy, których wyśmiano⁴⁰¹.

David Rankin rozważa to miejsce w kontekście występującego u Tertuliana obrazu kościoła-matki. Matczyny obraz kościoła jest u tego autora powiązany z ojcowskim obrazem Boga. Nie mieć kościoła to znaczy nie mieć dostępu do boskiego życia⁴⁰². Ponieważ heretycy nie mogą się powołać na tradycję apostołską⁴⁰³, nie są dziećmi tej samej matki, co inni chrześcijanie.

Podsumowanie i dalsze postulaty badawcze

Poniższa tabela w sposób uproszczony przedstawia cztery zaprezentowane wyżej modele pod kątem charakterystyki organizacji grupowej. Dodatkowo, ze względu na literacki charakter źródeł do naszego tematu, charakteryzujemy produkcję tekstową w obrębie każdej z grup.

zhellenizowanych Żydów rozpoczęli głoszenie wśród pogan. Inne wczesne świadectwa zalecające nawracanie: 2 Epistula Clementis 17, 1; Barnabae Epistula 19, 10.

³⁹⁷ Jest to największa różnica dzieląca chrześcijaństwo od judaizmu, w którym funkcje kapłańskie (póki istniała świątynia) były zależne od urodzenia, a funkcje nauczycielskie – od wykształcenia.

³⁹⁸ Już Iganlius, Ad Trallianos, 3, 1, zaznacza niezbędność hierarchii w kościele: „Niechaj wszyscy szanują diakonów jak Jezusa Chrystusa, a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i prezbiterów jako Radę Boga i zgromadzenie apostołów. Bez nich nie można mówić o Kościele”. Przekład: Świderkówna (zmieniony).

³⁹⁹ Co zbliża ją do szkoły filozoficznej, z tą jednak różnicą, że kształcenie w *ekklesii* przebiega przez całe życie jednostki i ma cel zbawczy.

⁴⁰⁰ Tertullianus, De praescriptione haereticorum, 41.

⁴⁰¹ Tertullianus, De praescriptione haereticorum, 42, 10.

⁴⁰² D. Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995, s. 80-81. 82-83.

⁴⁰³ Tertullianus, De praescriptione haereticorum 32, 1. Jest to rozumowanie przejęte od Ireneusza, *Adversus haereses*, 3, 3, 1.

	Granica	Struktura komunikacji	Struktura przywództwa	Produkcja tekstowa
Rodzina	określona zasięgiem władzy ojca rodziny	scentralizowana, z ojcem rodziny jako centrum, oparta o kontakt osobisty	centralna pozycja ojca rodziny, w okresie II-III w. do pewnego stopnia ograniczona	brak – występuje wyłącznie komunikacja bezpośrednia
Stowarzyszenia	określona przez skodyfikowane procedury włączania i przynależności	zdecentralizowana, oparta o kontakt osobisty	centralna pozycja patrona; wewnątrz stowarzyszenia oparta na obieralnych urządach	krótkie teksty, z reguły o charakterze inskrypcji fundacyjnych, honoryfikacyjnych i dedykacyjnych
Szkoły	określona zasięgiem oddziaływania nauczyciela; przedmiotowo i czasowo bardzo zmienna	zdecentralizowana, jednak z dominującą pozycją nauczyciela, kontakt przede wszystkim osobisty, niekiedy za pośrednictwem pisma	centralna pozycja nauczyciela, którego władza opiera się na osobistym autorytecie	wprowadzenia, kompendia, komentarze, zbiory problemów, notatki często występuje dialogiczne zorganizowanie tekstu
Ekklesia	określona przez inicjację chrzcielną; podtrzymywana przez podział na swoich i obcych, specyficzny język grupowy, własny system instytucji (ze szczególnym znaczeniem eucharystii), specyficzną etykę ⁴⁰⁴	zdecentralizowana, kontakt przede wszystkim osobisty, niekiedy za pośrednictwem pisma	początkowo zdecentralizowana; od II wieku coraz silniej zogniskowana w urzędzie biskupa	związana z kontekstem liturgicznym i nauczycielskim: teksty historyczne, listy, teksty wizyjne, homilie, poezja religijna, teksty prawno-organizacyjne

W kolejnych rozdziałach analizujemy oryginalne teksty gnostyckie pod kątem poszczególnych struktur grupowych. Musimy uzyskać informacje, które będziemy mogli zestawić z charakterystykami zawartymi w powyższej tabeli, tak aby wykazać, jaki model organizacyjny najbliższy jest grupom gnostyckim. Nie możemy czytać tekstów według przyjętego z góry klucza organizacyjnego. Musimy poddać się ich niejednoznaczności i złożoności. Nie powinniśmy wykluczać, że wynik naszej pracy wskaże na istnienie różnych typów organizacji dla różnych grup gnostyckich lub że okaże się, iż organizacja grup gnostyckich nie może być zrównana w pełni z żadnym z powyższych modeli.

⁴⁰⁴ Meeks, *The First Urban Christians...*, s. 84-107.

Organizacja grup gnostyckich w świetle tekstów źródłowych

Organizacja grup gnostyckich w świetle tekstów setiańskich

Jak wspomnieliśmy we wstępie, wśród gnostyckich tekstów z Nag Hammadi można wyodrębnić względnie spójną grupę określaną jako utwory setiańskie. Żadna grupa w antyku nie określała się jako setianie⁴⁰⁵. Jest to kategoria współczesna o charakterze interpretacyjnym⁴⁰⁶. Obejmuje ona kilkanaście obszerniejszych tekstów oryginalnych i nieliczne testimonia, zawarte u różnych autorów, w oparciu o które badacze są w stanie zrekonstruować względnie spójny system teologiczny. Niekiedy używa się dla ujęcia tej samej kategorii także innych terminów. I tak Birger A. Pearson pisze o setiańskim bądź klasycznym gnostycyzmie⁴⁰⁷, natomiast David Brakke – po prostu o gnostykach lub „szkole gnostyckiej”⁴⁰⁸.

Mimo iż żadne źródło nie przedstawia setian jako grupy bądź grup wykazujących historyczną ciągłość organizacyjną, John Turner podjął się próbę rekonstrukcji historii setianizmu jako nurtu intelektualnego. Najistotniejsze w jego propozycji jest wyodrębnienie dwóch stadiów rozwoju setianizmu – jego zdaniem uchwytne w tekstach – stadium

⁴⁰⁵ Jakkolwiek niektórzy pisarze chrześcijańscy określali tak zwolenników zwalczanych przez siebie poglądów: Pseudo-Tertullianus, *Adversus omnes haereses* 2, 7 (haeresis Sethoitarum); Epiphanius, *Panarion* 39, 1, 1 (Σηθιῶτοι); Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, col. 364 (Σηθιῶτοι). Ireneusz nie stosuje tego terminu. Grupa określona tak przez autora *Refutatio*, 5, 19, 1, ma doktrynę zupełnie odmienną od tej, którą nauka współczesna określa jako setiańska.

⁴⁰⁶ Jej właściwym twórcą jest H.-M. Schenke, który wyłożył ją w swym artykule *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, [w:] *Studia Coptica*, ed. P. Nagel, Berlin 1974, 165-173. Za podstawowe kryterium (Grunddogma) uznał Schenke samookreślenie się tych gnostyków jako potomków Seta. Inne kryteria to: traktowanie Seta jako zbawcy, występowanie czterech oświecicieli, boskiej triady Ojciec – Barbelo – Syn, demiurga o imieniu Jaldabaoth (cecha nie tylko setiańska), periodyzacji dziejów na okresy, w których nasienie Seta jest ratowane przed atakami demiurga. Schenke nie zaliczył do pism setiańskich *Allogenesa* i *Marsanesa*, które jednak na podstawie zbieżności z *Zostrainosem* i *StelSet* zostały później uznane za część korpusu setiańskiego. Krytyka podejścia Schenkego: Wisse, *Stalking...*, s. 573-575. Wisse zauważa, że system, który zrekonstruował Schenke, prawdopodobnie nigdy nie istniał i że same „setiańskie” pisma z Nag Hammadi są dowodem raczej rozbieżności niż zgodności w poglądach na kwestie, które Schenke uznał za wyznaczniki przynależności do tego nurtu. Sam jednak Schenke jest świadom tego, że pokrewieństwo tych pism można wykazać tylko traktując je łącznie i czytając synoptycznie (Schenke, *Das sethianisch System...*, s. 167), co jest oczywiste, nie możemy bowiem oczekiwać, że każdy tekst powstały w obrębie jakiegoś nurtu religijnego będzie systematycznym wykładem teologii. Stanowisko Wissego podtrzymuje G. P. Luttikhuisen, *Sethianer?*, ZAC 13 (2009), s. 73-86. Niedawno T. Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Leiden – Boston 2009, s. 37-61, dał przegląd rewizji koncepcji Schenkego po Wisse i uznał, że do badań nad setianizmem konieczne jest włączenie grupy testimoniów i fragmentów ofickich, które prezentują mitologię, pozwalającą lepiej zrozumieć niektóre teksty setiańskie. Propozycja ta, póki co, nie spotkała się z szerszym odzewem w środowisku naukowym.

⁴⁰⁷ Pearson, *Ancient Gnosticism...*, s. 10.

⁴⁰⁸ Brakke, *The Gnostics...*, s. 36-51. Brakke określa na tych stronach zestaw źródeł, które uznaje za będące wytworem gnostyków bądź za referujące ich doktrynę.

setianizmu chrześcijańskiego (z rzeczywistym rytuałem chrztu) i stadium setianizmu platonizującego (z chrztem o tylko symbolicznym charakterze)⁴⁰⁹. Przejście ze stadium pierwszego do drugiego było, zdaniem Turnera, wynikiem odrzucenia przez dominującą teologię chrześcijańską setiańskiej interpretacji postaci Chrystusa. W poszukiwaniu nowej tożsamości setianie zwrócili się ku średniemu platonizmowi o inklinacjach neopitagorejskich⁴¹⁰. O ile szczegóły propozycji Turnera są w dużej mierze hipotetyczne, to przynajmniej wydzielenie przez niego grupy tekstów platońskich jest w pełni uzasadnione. Turner nie podjął systematycznych badań nad organizacją społeczną zwolenników setianizmu, jak również nie oparł swych twierdzeń na analizie źródeł pod kątem zawartości informacji na temat organizacji grupowej. Jego ogólne przekonanie na ten temat opiera się na zarysowanym powyżej podziale dziejów setianizmu na dwa okresy, dla których charakterystyczne są dwie drogi do zbawienia⁴¹¹. W pierwszym okresie, kiedy zbawienie było postrzegane jako nadane całej grupie przez boską istotę i powtarzane w akcie rytualnym, łączącym grupę i potwierdzającym jej wybraństwo, istniała organizacja wspólnotowa, której aktywność przejawiała się także na zewnątrz. Ta historyczna wspólnota setiańska określała się jako „niewzruszone pokolenie”⁴¹². Kiedy jednak w okresie platońskim zbawienie zaczęło być łączone z niebiańską wędrówką, będącą owocem indywidualnej kontemplacji, więzy wspólnotowe uległy rozluźnieniu i setianie przestali funkcjonować jako grupa⁴¹³.

Najciekawszą próbę uchwycenia społecznego kontekstu powstania i funkcjonowania tekstów setiańskich podjął Alan Scott⁴¹⁴. Odwołuje się on do współczesnej kategorii religioznawczej, jaką jest „kult audytoryjny (*audience cult*)”. Jest to formacja religijna niewymagająca tworzenia stosunków społecznych, lecz rozprzestrzeniającą się przy pomocy

⁴⁰⁹ Wyodrębnia on jeszcze dwie pierwotne grupy: barbeloitów i setytów, które jednak są nieuchwytnie w materiale źródłowym. Najpełniejszy wykład zawiera Turner *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, BCNH E. 6, Québec – Paris – Louvain 2001, s. 255-304.

⁴¹⁰ Turner, BCNH T. 24, s. 142-143.

⁴¹¹ Turner, *Sethian Gnosticism...*, s. 752.

⁴¹² Turner, *Sethian Gnosticism...*, s. 79. Za taką „grupową” identyfikacją setian (bez uwzględnienia tekstów setiańsko-platońskich) optuje też Luttikhuisen, *Sethianer?*..., s. 82.

⁴¹³ Niemniej Turner, *Sethian Gnosticism...*, s. 757, zauważa, że niektóre teksty setiańsko-platońskie zakładają istnienie grona odbiorców, których określa on jako „zwolenników określonych nauczycieli”. Ponadto, jego zdaniem, przynajmniej Zostrianos i StelSeth zakładają uczestnictwo w pewnej szerszej wspólnotie „nasienia Seta”.

⁴¹⁴ A. B. Scott, *Churches or Books? Sethian Social Organization*, JECS 3 (1995), s. 109-122. Scott rozbudowuje i podbudowuje argumentami wcześniejszą hipotezę Wissego, *Stalking...*, s. 576, wedle którego „pisma setiańskie były przeznaczone pierwotnie do indywidualnej medytacji. Zamierzonym czytelnikiem mogła być ezoteryczna grupa «podobnie myślących» gnostyków – jednak nie jako członków określonej sekty, ale jako reprezentantów podobnej postawy wobec świata, pozaświatowych wizji i ascetycznego stylu życia”. Wisse i Scott podkreślają zatem, że czytelnicy tych pism nie zbierali się razem, a może nawet się nie znali. Podobne stanowisko, tak wobec setian, jak wobec gnostyków w ogóle zajmuje Kaler, *The Cultic Milieu...*, s. 442.

mediów. Scott podaje przykład antycznej tradycji astrologicznej⁴¹⁵. Astrologowie mieli poczucie wspólnoty i wyrażali się w kategoriach grupowych. Jedynym, co ich łączyło, było jednak pisanie i czytanie podobnych książek. Księgi te, tak jak utwory setiańskie, były z reguły pseudepigrafami, powoływały się na niezwykłą genezę (odnalezienie, zapis wizji, przekład z innego języka) i miały wybitnie synkretyczny charakter⁴¹⁶. Scott twierdzi zatem, że ich autorzy i czytelnicy nie tworzyli w ogóle grupy społecznej, ale jedynie pisali i czytali podobne teksty. Elementy języka wspólnotowego (choćby identyfikacja autora z czytelnikami) wynikały z poczucia przynależności do pewnej wąskiej grupy, obeznanej z tajemną tradycją, nie zaś z faktycznego obcowania ze sobą. Kult audytoryjny jest więc typową grupą psychologiczną.

Za grupową tożsamością setian (jako setian-ofitów) opowiedział się natomiast Tuomas Rasimus⁴¹⁷. Jego argumentacja ma charakter kumulatywny. Ponieważ mamy do czynienia z egzegetami, którzy wdawali się w filozoficzne spekulacje o pierwszych zasadach, którzy praktykowali duchowy chrzest i przygotowywali się do niebiańskich podróży (za życia lub po śmierci), którzy śpiewali hymny, pisali i czytali teksty, wytwarzali amulety i diagramy oraz zabierali stanowisko w religijnych kontrowersjach – to najprawdopodobniej tworzyli oni rzeczywiste wspólnoty. Argumenty Rasimusa, z wyjątkiem przywołania praktyk rytualnych, nie mają jednak większej wartości. Zabierać głos w religijnych i filozoficznych polemikach czy wytwarzać teksty i artefakty⁴¹⁸ można przecież poza jakąkolwiek wspólnotą.

Żaden z wymienionych wyżej autorów nie podjął jednak rzetelnej analizy źródłowej pod kątem pytania o organizację grupową w której zostały wytworzone teksty setiańskie. Nasze analizy wszystkich tekstów z korpusu setiańskiego to pierwsza próba wnioskowania w tej kwestii w oparciu o całościowe opracowanie materiału. Teksty setiańskie prezentujemy według istotności dla naszego tematu, rozpoczynając od tych, w oparciu o które możemy powiedzieć najwięcej na temat organizacji grupowej. Kolejność tekstów w kodeksach jest wtórna i dla naszego tematu nie ma jakiegokolwiek znaczenia. Teksty setiańsko-platońskie, jako chronologicznie i treściowo wyodrębnioną całość, omawiamy osobno.

⁴¹⁵ Scott, *Churches...*, s. 114-115.

⁴¹⁶ Eksperymentalnie dowiedziono, że członkowie kultów audytoryjnych mają większą niż inni ludzie skłonność do akceptowania różnych, nieraz niepowiązanych ze sobą treści religijnych: Scott, *Churches...*, s. 113-115.

⁴¹⁷ Rasimus, *Paradise...*, s. 290-292. Rasimus, odwołując się do typologii Starka i Bainbridge'a, użytej także przez Scotta, uważa setian-ofitów za grupę „sekciarską” wobec judaizmu, a bardziej „kościelną” (w rozumieniu teorii Starka i Bainbridge'a nie dążącą do konfliktu) w kontakcie ze światem grecko-rzymskim (cokolwiek to dla Rasimusa znaczy). Wpasowanie antycznego fenomenu we współczesne typologie nie jest jednak tym, czym powinniśmy się tutaj zajmować.

⁴¹⁸ Nie mamy żadnych dowodów na to, że przywoływane przez Rasimusa amulety (Rasimus, *Paradise...*, plate 14. 16. 19) zostały rzeczywiście wytworzone przez ofitów. Magia antyczna nie przywiązuje szczególnej wagi do pochodzenia wyobrażeń i idei religijnych z których korzysta.

charakterze. Bez wątpienia przekłady te nie były w pełni zrozumiałe dla ich koptyjskich użytkowników. Michael Waldstein i Frederik Wisse dochodzą zatem do wniosku, że to nie niuanse zawartej w tekstach doktryny były dla czytelników przekładu najistotniejsze; przyciągał ich ezoteryczny charakter tekstu, który poprzez jego niezrozumiałość tylko się wzmacniał⁴²⁶. Potwierdza to nasze uwagi poczynione we wstępie. Inaczej podchodzili do tekstu jego pierwotni greckojęzyczni użytkownicy.

Ponieważ formalnie *Apokryf* jest dialogiem, chcielibyśmy w tym miejscu wprowadzić koncepcję „dialogu objawieniowego”, jako specyficznego gatunku literackiego⁴²⁷. Będzie ona użyteczna także dla innych tekstów o podobnym charakterze. Otóż, zdaniem Kurta Rudolpha, gnostycy (choć nie tylko oni) wypracowali schemat literacki oparty na zestawie pytań i odpowiedzi, czyli *erotapokrisis*. Dialog odbywa się między nauczycielem a uczniem (lub uczniami). Nauczycielem jest niemal zawsze Chrystus, uczniami zaś – apostołowie (jeden lub kilku). Dialog opiera się na pytaniach i odpowiedziach (pytania są krótkie, a długie odpowiedzi mają charakter wykładu), kontekst dialogu jest słabo zarysowany, a jego uczestnikom brak z reguły jakiegokolwiek zindywidualizowania. W dialogu tego typu z zasady nie podejmuje się polemiki z odmiennymi poglądami, służy on jedynie wykładowi nauki, a jego treść to różnorakiego typu kwestie egzegetyczne i teologiczne⁴²⁸.

Ważne dla nas jest to, że Rudolph uważa, iż mimo fikcyjności samej ramy dialogowej, środowiskiem powstania tego typu utworów był rzeczywisty wykład nauki, dawany w gminach gnostyckich⁴²⁹; zauważa przy tym, że między tego typu dialogiem a katechizmem

⁴²⁶ NHMS 33, s. 7. Waldstein i Wisse uważają przy tym, że tłumaczami i pierwszymi użytkownikami tych tekstów byli dwujęzyczni anachoreci, którzy wnieśli je potem do wspólnot cenobitycznych.

⁴²⁷ K. Rudolph, *Der gnostische 'Dialog' als literarisches Genus*, [w:] *Probleme der koptischen Literatur*, hrsg. P. Nagel, Halle (Saale), 1968, s. 85-106. Rudolph używa określenia „dialogischen Lehrvortrag”. U innych badaczy można spotkać określenia „dialog pozmartwychwstaniowy”, „dialog popaschalny”. Ponieważ jednak nie zawsze można w pewny sposób określić czas akcji dialogu, termin „dialog objawieniowy” wydaje się nam najbardziej trafny.

⁴²⁸ M. Janßen, *Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der gnostischen Gespräche des Auferstandenen*, [w:] *Studien zur Gnosis*, hrsg. G. Lüdemann, Frankfurt am Main 1999, s. 101-102, słusznie koryguje to przekonanie Rudolpha przykładami z pism gnostyckich, nieobjętych jego badaniami, zwłaszcza z ApcPt, która skądinąd nie jest typowym dialogiem. Dla większości gnostyckich dialogów teza Rudolpha pozostaje jednak w mocy.

⁴²⁹ Pierwszym pozagnostyckim przykładem *erotapokrisis* jest *Księga praw i krajów Bardasanesa*, której akcja rozgrywa się właśnie w środowisku szkolnym, gdzie wykładającym jest sam Bardasanes: Rudolph, *Der gnostische 'Dialog'...*, s. 105-106. Również Janßen, *Mystagogus...*, s. 93-96, zgadza się, że nauczanie było podstawową wewnątrzgrupową funkcją dialogu, przy czym dodaje, że dla dialogów gnostyckich można mówić o dodatkowej soteriologicznej funkcji, jako że pouczenie zawierało zbawczą wiedzę. W ten sposób dialog staje się „czytaniem misterium” (*Lesemysterium*). Dla E. Thomassena, *Revelation as Book and Book as Revelation: Reflection on the Gospel of Truth*, [w:] *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of Nag Hammadi Discovery*, ed. S. Giversen, T. Petersen, J. P. Sørensen, Copenhagen 2002, s. 43, funkcja ta jest podstawowa. Wedle niego, relacja dzieła i czytelnika (słuchacza) jest taka sama, jak gnostyckiego nauczyciela i ucznia w samym dialogu. Czytanie tekstu nie służy jedynie katechizacji, ale jest nieodłącznym i istotnym elementem zbawczego rytuału. Studium Thomassena ma

zachodzi w gruncie rzeczy niewielka tylko różnica. Jego zdaniem gnostycy nauczyciele przejęli ze swego greckiego wykształcenia znajomość formy *erotapokrisis* (podobnie jak i innych form: listu, homilii czy diatryby), którą przekształcili na potrzeby nauczania gnostyckiego⁴³⁰. Sam Rudolph przywołuje tu analogię z hermetycznym dialogiem nauczającym, o którym Festugière mówił, że odbywał się w atmosferze „d’une chambre close (...) d’une chapelle retirée”⁴³¹. Karen King pogłębia tę hipotezę. Uważa, że teksty dialogów służyły jako materiał dydaktyczny, były cytowane z pamięci lub czytane na głos w celu pouczenia⁴³². Warto jeszcze dodać, że Martina Janßen rozważa także funkcjonowanie dialogów na zewnątrz wspólnoty. Podkreśla, że zapewniały one legitymizację wyrażanych w nich poglądów poprzez przedstawienie Jezusa jako nauczyciela a apostołów – jako przekazicieli objawienia. Miały aspekt „misyjny” – o czym świadczy już sama czytelniczko atrakcyjna forma dialogu – oraz służył celom polemicznym⁴³³. Dla dialogów gnostyckich dwie ostatnie funkcje mają mniejsze znaczenie.

Już sam tytuł *Apokryfu* zapowiada, iż mamy do czynienia z księgą tajemną. Recenzja dłuższa dodatkowo wzmacnia ten efekt:

ΤΕΣΒΩ [ΗΤΕ ΠΟΩΤΗΡ ΑΥΩ] ΠΑ[ΩΛ]Π Ε
 ΚΟΛ ΗΠΗΥΣΤΗΡΙΟΝ ΗΝ ΗΕ[ΤΖΗΠ ΖΠ ΟΥ
 ΗΠΤΚΑΡΩΥ Η[Η ΠΑΙ Ε]ΠΤΑΥΤΟΕΚΟΟΥ
 ΔΙΩΖΑΝΗ[ΗC ΠΕΦΗΔ[ΘΗΤΗC

Nauka zbawcy i objawienie
 tajemnic oraz tego, co ukryte w milczeniu oraz
 sprawy, których nauczał
 jego uczeń Jan⁴³⁴.

Cała zatem treść *Apokryfu* została potraktowana jako tajemne pouczenie. Także epilog podkreśla tajemny charakter pisma:

ΔΙΟΚ ΔΕ
 ΔΙΧΕ ΖΩΒ ΗΗ ΕΡΟΚ ΧΕΚΑΔC ΕΚΗΑCΖΑΙ
 ΟΥ ΠΚΤΑΑΥ ΠΗΕΚΩΒΡ ΠΠΑ ΖΠ ΟΥΖΩΠ
 ΠΑΙ ΓΑΡ ΠΕ ΠΗΥCΤΕΡΙΟΝ ΠΤΓΕΗΕΑ ΠΑΤ
 ΚΗ ΑΥΩ ΔΥΤ ΠΑΕΙ ΠΑΔ ΠΙC ΠCΩΡ ΧΕΚΑ
 ΔC ΕΦΗΑCΑΖΟΥ ΑΥΩ ΠΚΑΑΥ ΖΠ ΟΥ

Ja zaś
 powiedziałem ci [tj. Janowi: P.P.] każdą z tych rzeczy,
 abyś spisał je i dał w tajemnicy swym duchowym
 towarzyszom, jest to bowiem tajemnica
 niewzruszonego pokolenia. I zbawca dał mu je, aby je

tę istotną wadę, że zawiera analizy wielu różnych gatunkowo tekstów, pochodzących z odmiennych nurtów gnostyckich i hermetycznych. Thomassen nie zważając na istniejące między tekstami różnice (na przykład między homilią walentyniańską jaką jest EvVer a niegnostyckim EpJac), wyciąga ogólnie wiążące konkluzje.

⁴³⁰ Rudolph, *Der gnostische 'Dialog'...*, s. 89-90. 106.

⁴³¹ Festugière, *Le <<logos>>...*, s. 29.

⁴³² King, *Approaching the Variations...*, s. 113. King nie wyklucza, że pewne partie były wykorzystywane w kontekście liturgicznym, ale uważa to za mniej prawdopodobne.

⁴³³ Janßen, *Mystagogus...*, s. 96-103.

⁴³⁴ NHC II, 1, 1-4 = NHC IV 1, 1-5.

ΤΑΧΡΟ ΑΥΩ ΠΕΧΑΔ ΗΑΔ ΧΕ ΥCZΟΥOPT
 ΠΙCΙ ΟΥΟΗ ΗΗΘ ΕΤΗΑ† ΗΑΙ 2Α ΟΥΔΩ
 ΡΟΗ Η ΕΤΗΕ ΟΥ2ΗΕ ΟΥΩΗ Η ΕΤΗΕ ΟΥ
 CΩ Η ΕΤΗΕ ΟΥΩΤΗΗ Η ΕΤΗΕ ΕΚ2ΩΗ
 ΠΤΕΗΗΗΗ

spisał i zachował
 bezpiecznie. I rzekł mu: „przeklęty
 każdy, kto wyda te sprawy za
 podarek, albo za żywność, albo
 za napój albo za odzienie albo za inną podobną
 rzecz”⁴³⁵.

Podkreślenie tajemnego charakteru pisma jest literackim zabiegiem, który ma wytłumaczyć jego późne pojawienie się oraz podnieść spójność grupy odwołującej się do niego. *Apokryf* nie wyjawia nam, kim są „duchowi towarzysze”. Na planie narracyjnym samego tekstu to oczywiście inni uczniowie. Na planie historycznym zaś to zapewne czytelnicy, zaliczeni do niewzruszonego pokolenia. Antti Marjanen zauważa jednak, że grupa ta wcale nie musiała być szczególnie ograniczona. W świetle *Apokryfu* jedynie apostaci (ΕΠΤΑΥCΟΟΥΗ ΑΥΩ ΑΥ2ΠΤΟΥ ΕΚΟΛ) trafiają na miejsce pokuty i ponoszą wieczną karę⁴³⁶. Zatem nauka zawarta w *Apokryfie* nie była zastrzeżona dla wąskiego grona – nawet apostaci poznali ją, zanim się odwrócili. W tekście nie ma żadnych elementów polemicznych, celem autora nie jest polaryzacja poglądów i zawężanie granic własnej wspólnoty. Również ilość i różnorodność zachowanych wersji dowodzi, że nie była to księga do wewnętrznego użytku. Rozsądnym wydaje się uznać ją więc za rodzaj kompleksowego wprowadzenia w doktrynę setiańską, podanego w atrakcyjnej formie dialogowej, a zatem – za pismo raczej egzoteryczne niż ezoteryczne.

Marjanen proponuje dwa rozumienia klątwy. Może być ona skierowana albo przeciwko handlarzom książek, którzy mogą chcieć czerpać zysk z objawienia, albo przeciwko tym, którzy przedkładają żądze ciała nad objawienie⁴³⁷. Pierwszą propozycję należy z miejsca odrzucić, dzieła chrześcijańskie bowiem w ogóle nie były przedmiotem handlu. Druga wydaje się natomiast ze wszech miar prawdopodobna. Klątwa wskazuje, że granice grupy zakreślone są przez kwalifikacje etyczne czytelników, nie zaś przez ich społeczno-organizacyjną przynależność.

⁴³⁵ NHC II 31, 28 – 32, 1 = NHC IV, 49, 9-20. Podobna treść zawarta jest także w recenzji krótszej: NHC III, 39, 21 – 40, 4; BG 75, 7-15 (treść klątwy jest zasadniczo taka sama).

⁴³⁶ NHC II, 27, 21-31 = NHC IV, 42, 24 – 43, 6 = NHC III, 36, 4-15 = BG 70, 8 – 71,2.

⁴³⁷ A. Marjanen, *Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books*, [w:] *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. C. H. Bull, L. I. Lied, J. D. Turner, NHMS 72, Leiden 2012, s. 94-95.

Hipostaza archontów

Innym istotnym dla naszego tematu tekstem setiańskim jest *Hipostaza archontów*. Tytuł dzieła podany jest w kolofonie: $\tau\epsilon\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma\ \bar{\eta}\bar{\eta}\alpha\rho\chi\omega\eta$ ⁴³⁸. Tekst jest w całości opisem stworzenia człowieka, opartym w zasadzie na *Księdze Rodzaju*, z licznymi zmianami fabuły i z wprowadzeniem szeregu nowych postaci, z których szczególnie istotny jest anioł Eleleth.; jego objawiająca mowa zajmuje dużą część tekstu.

Jedynie prolog *Hipostazy* zdradza nieco informacji na temat kontekstu powstania tego pisma. Otwiera je swego rodzaju motto zaczerpnięte z Ef 6, 12 i przypisane „wielkiemu apostołowi” ($\mu\iota\mu\iota\omicron\varsigma\ \bar{\eta}\alpha\mu\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$)⁴³⁹, to jest Pawłowi. Już to wystarcza, by zarówno autora dzieła, jak i jego adresatów uważać za chrześcijan⁴⁴⁰. W kolejnym zdaniu autor ujawnia okoliczności powstania tekstu w takiej postaci, w jakiej dotarł on do nas:

[$\lambda\epsilon\iota$] $\chi\epsilon\iota\eta\epsilon\ \eta\lambda\epsilon\iota\ \epsilon\kappa\omega\eta\eta\epsilon\ \epsilon\tau\eta\epsilon\ \theta\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha$
[$\varsigma\iota\varsigma\ \bar{\eta}$] $\epsilon\zeta\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha$

Wysłałem (ci) te (słowa), pytasz bowiem o hipostazę
mocy⁴⁴¹.

Traktat jest zatem odpowiedzią na pytanie. Nie jest jednak listem, brak mu bowiem stosownych formuł otwierających i zamykających. Brak imienia adresata nie świadczy jednak jeszcze o tym, że tekst nie został przeznaczony dla konkretnej osoby⁴⁴². Jak wszystkie pisma chrześcijańskie z tego okresu, również *Hipostaza* musiała w zamierzeniu być przeznaczona dla szerszego grona czytelników.

Ursula Kaiser uważa, że użycie przez autora zaimka wskazującego $\eta\lambda\epsilon\iota$ świadczy o tym, że zasadnicza treść *Hipostazy* istniała już przed wysłaniem pisma i nie została skomponowana jako bezpośrednia odpowiedź na postawiony przez pytającego problem⁴⁴³. Nie jest to jednak wcale takie oczywiste. Zaimek ten bowiem świadczy tylko o tym, że autor uważał właściwy tekst *Hipostazy* za odrębny od prologu.

Czy autor prologu był także autorem całego dzieła – nie wiadomo. Nawet jeśli wykorzystuje wcześniejsze tradycje, to sposób ich uporządkowania pochodzi od niego. Adresat *Hipostazy* musiał wiedzieć skądinąd, że jej autor/redaktor dysponuje stosowną

⁴³⁸ NHC II, 97, 22-23.

⁴³⁹ NHC II, 86, 21-22.

⁴⁴⁰ Co podkreśla użycie formy $\alpha\upsilon\chi\omicron\omicron\varsigma\ \eta\lambda\iota$ (NHC II, 86, 21). Skoro apostoł „powiedział nam”, to znaczy, że autor uważa tak samego siebie, jak i swego adresata za osoby uznające autorytet Pawła.

⁴⁴¹ NHC II, 86, 26-27. Doprecyzowanie „słowa” nie występuje w tekście koptyjskim, jednak w sposób oczywisty zdanie dotyczy tekstu, który następuje po prologu.

⁴⁴² Ireneusz w całym swoim dziele ani razu nie wymienia z imienia jego adresata.

⁴⁴³ *Die Hypostase der Archonten (Nah-Hammadi-Codex II, 4)*, neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von U. U. Kaiser (TU 156), Berlin – New York 2006, s. 142.

wiedzą w interesującej go kwestii. Nie wiedział jednak nic o tym, że ten, kogo pyta w sprawie hipostazy mocy, dysponuje jakimś pismem na ten temat. Odwoływał się do niego jako do osoby posiadającej stosowną wiedzę, niekoniecznie zaś dobrze zaopatrzoną bibliotekę. Wzmacnia to, naszym zdaniem, przekonanie, że tekst *Hipostazy* powstał przy okazji odpowiadania na zadane autorowi pytanie, choć zamysł samego dzieła był dużo szerszy niż tylko odpowiedź dana konkretnej osobie w prywatnej korespondencji. Mamy bowiem do czynienia z *eisagoge*, wprowadzeniem w zagadnienie. W świetle prologu możemy także przyjąć, że dyskusje nad stworzeniem człowieka toczyły się w środowisku autora utworu i że *Hipostaza* jest opracowaniem tematu popularnego przynajmniej wśród niektórych chrześcijan.

Dla nas ważne jest szczególnie to, że prolog wskazuje na istnienie wśród setian realnych stosunków społecznych oraz ponadlokalnych struktur komunikacyjnych z niesymetrycznym przepływem informacji. Samo to nie świadczy jeszcze o istnieniu grupy, ale dowodzi, że myśl setiańska rozwijała się – przynajmniej w niektórych sytuacjach – w oparciu o istniejące sieci kontaktów społecznych.

Melchizedek

Utwór zatytułowany *Melchizedek* dostarcza nam istotnych, choć co prawda niejednoznacznych informacji na temat gnostyckiego rytuału i świadomości grupowej. Jako taki posiada dla nas duże znaczenie. Tytuł dzieła zachowany jest jako *superscriptio*⁴⁴⁴. Określa on rzekomego autora tekstu – to znaczy odbiorcę objawienia, które zostało spisane w tekście. Formalnie jest to apokalipsa; termin ten zresztą pojawia się w samym tekście⁴⁴⁵. Jego ezoteryczny charakter został określony wprost:

ΝΕΕΙΑΠΟΚΑΛΥ

†ΙC ΠΠΡΚΑΛΠΟΥ ΕΒΟΛ ΠΛΑΔΥ

ΕΥΡΠΤCΑΡΑΞ ΕΥΑΤCΑΡΑΞ <ΠΕ>

ΕΥΤΠΚΩΛΠ ΕΒΟΛ ΠΑΚ

Tych objawień

nie odsłaniaj nikomu,

ani temu kto jest w ciele, ani temu kto nie jest w ciele

– zostały bowiem objawione tobie⁴⁴⁶.

Polecenie to zostało dane przez bliżej nieokreślonych „braci należących do pokolenia życia (ΠCΗΝΟΥ ΕΤΗΠ ΕΝΓΕΝΕΑ ΠΠΩΝΩ)”, którzy następnie zostali uniesieni do nieba. Nie może tu

⁴⁴⁴ NHC IX, 1, 1: ΜΕΛΧΙC[ΕΔΕΚ].

⁴⁴⁵ NHC IX, 27, 3-4. Dokładnie jest to liczba mnoga ΝΕΕΙΑΠΟΚΑΛΥ†ΙC.

⁴⁴⁶ NHC IX, 27, 3-6. Mahé, BCNH T. 28 przekłada l. 27, 6: „à moins que cela ne te soit révélé”.

zatem w żaden sposób chodzić o członków ziemskiej wspólnoty⁴⁴⁷, choć niewykluczone jest, że należą oni do kościoła preegzystującego.

W mocno zniszczonym kontekście mamy natomiast krótką wzmiankę na temat „kościoła synów Seta”:

ΔΗ[ΟΚ ΠΕ]	Ja jestem
[ΓΑΛΙΑΛ]ΗΛ ΠΤΑΥΤΗΙΟ[ΟΥΤ]	Gamaliel, który został posłany,
Ε[ΤΩΡ]Π ΠΤΕΚΚΑΙΟΙΑ Π[Π]	aby wyprowadzić kościół
ΩΗ[ΡΕ] ΠΘΗΘ ΕΥΠΤΠΕ Π	synów Seta, którzy są ponad tysiącami tysięcy
ΖΕΗ[Ω]Ο [Π]ΩΟ ΔΥ[Ω ΖΕΗΤΡΑ]	i dziesiątkami tysięcy dziesiątek tysięcy eonów ⁴⁴⁸ .
ΠΤΡΑ [ΠΗΛΙ]ΩΗ	

Jest to jedyne miejsce w tekście zaliczanym do korpusu setiańskiego, w którym sami potomkowie Seta zostają określani jako ἐκκλησία⁴⁴⁹. Jest to kościół nie niebiański lecz ziemski, ten pierwszy bowiem nie wymagałby wyprowadzenia. Bez wątpienia *ekklesia* jest tu rozumiana na sposób chrześcijański. W III w. nie może być już bowiem mowy, aby termin ten został przez chrześcijanina użyty w jego politycznym kontekście.

Autor *Melchizedeka* zakłada, że kościół synów Seta reprezentuje prawdziwą naukę chrześcijańską. Wymienia on bowiem błędne opinie na temat Chrystusa, które są głoszone przez tych „którzy przyjdą w jego imię”⁴⁵⁰. Błędne poglądy sprowadzają się do chrystologii doketycznej, do przekonania, że Jezus nie był zrodzony, nie jadł, nie pił, nie został obrzezany, że nie mieszkał w ciele oraz:

ΠΠ	„nie
ΕΙ ΕΠΠΑΘΟC <Ε>ΔΥΕΙ ΕΠΠΑΘΟC·	przeszedł mękę”, chociaż przeszedł mękę.
ΠΠΤΩΩΗ ΕΒΟΛ ΖΗΗΕΤΗΟ	„Nie powstał ze śmierci”, chociaż powstał
ΟΥΤ <Ε>ΔΥΤΩΩΗ ΕΒΟΛ ΖΗ[ΗΕΤ]	ze śmierci ⁴⁵¹
ΗΟ[Ο]ΥΤ·	

Te dwa ostatnie punkty pokazują, że autor *Melchizedeka* był przekonany o realności męki i zmartwychwstania Chrystusa⁴⁵², co wobec obecnego w niektórych tekstach gnostyckich

⁴⁴⁷ NHC IX, 27, 7-10.

⁴⁴⁸ NHC IX, 5, 17-22.

⁴⁴⁹ Gianotto, BCNH T. 28, s. 131, odsyła do OrigMund II, 124, 29-40, gdzie termin ἐκκλησία oznacza kościół działający, objawiony. My testu OrigMund nie uważamy za setiański, co wyjaśniliśmy w ekskursie II.

⁴⁵⁰ NHC IX, 5, 1: [ΕΤ]ΗΑΩΩΠΕ ΖΗΠΕΩΡΑΗ. W tekście jest to wypowiedź o charakterze prorockim, mamy do czynienia jednak z typowym dla gatunku apokaliptycznego *vaticinatio ex eventu*.

⁴⁵¹ NHC IX, 5, 7-11.

⁴⁵² Opis męki znajduje się także, w zniszczonym kontekście, w NHC IX, 25, 4-10.

doketyzmu, może wskazywać na przededefiniowanie chrystologii w obliczu konfrontacji z prześladowaniami. Nie widzimy bowiem powodu, aby uważać, że antydoketystyczna chrystologia musi być próbą adaptacji do wierzeń podzielanych przez innych chrześcijan⁴⁵³ – *Melchizedek* bowiem nie jest wcale dobrym przykładem takiej adaptacji. Birger A. Pearson zauważył, że *passus* powyższy bardzo przypomina antyheretyckie wypowiedzi rozrzucone po literaturze wczesnochrześcijańskiej⁴⁵⁴ – jest zatem świadectwem kreślenia bardzo wyraźnej granicy pomiędzy „ortodoksją” a „herezją”, także w obrębie schrystianizowanego setianizmu. Jako utwór antyheretycki, musi być uznany za przeznaczony dla użytku wewnętrznego grupy.

W tekście wydzielona jest część liturgiczna, którą celebryje sam *Melchizedek*. Jean-Pierre Mahé jest przekonany, że mamy do czynienia z opisem rzeczywistego rytuału, który poprzez tekst *Melchizedeka* otrzymuje swą mityczną legitymizację⁴⁵⁵. *Melchizedek* mówi o chrzcie, który otrzymuje w wodach⁴⁵⁶ „teraz i na wieki”⁴⁵⁷. Zdaniem Mahé „teraz” wskazuje na to, że akt chrztu wykonywany był właśnie w tym momencie⁴⁵⁸.

W liturgii regularnie pojawiają się aklamacje „amen” oraz trishagion na cześć różnych bytów niebiańskich⁴⁵⁹. Rzeczywiście mamy tu do czynienia z tekstem rytualnym. Rodzi się jednak pytanie, czy rytuał ten miał odpowiednik w rzeczywistości społecznej. Prawdopodobnie tak, gdyż pomimo że odnosi się do obrzędu, to samego obrzędu nie opisuje – na podstawie tego należy założyć, że czytelnicy tekstu potrafili rozpoznać sytuację, o której mowa. Nie jest jednak wcale oczywiste, że rytuał ten miał charakter wspólnotowy. Tekst nie zakłada obecności innej osoby⁴⁶⁰, wszystkie modlitwy są formułowane pierwszej osobie liczby pojedynczej. Aklamacja może co prawda sugerować obecność wspólnoty, ale może

⁴⁵³ Jak Gianotto, BCNH T. 28, s. 129: „l'indice d'une christianisation secondaire de l'ecrit”.

⁴⁵⁴ B. A. Pearson, *Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi*, [w:] *Essays on Nag Hammadi texts in Honour of Pahor Labib* (NHS 6), Leiden 1975, s. 148-149; Gianotto, BCNH T. 28, s. 120-121. W literaturze wczesnochrześcijańskiej fałszywi nauczyciele wywodzą się z reguły z samej wspólnoty chrześcijańskiej (na przykład Dz 20, 30; 1 Tm 4, 1; 2 P 2, 1). Jak było w wypadku tych, których krytykuje *Melchizedek*, nie wiemy.

⁴⁵⁵ Mahé, BCNH T. 28, s. 44.

⁴⁵⁶ NHC IX, 16, 15 : ρῆνι[ρ]ιμοϋ].

⁴⁵⁷ NHC IX, 16, 13-14: [τῆ]νοϋ ᾠψαενεω.

⁴⁵⁸ Mahé, BCNH T. 28, s. 50.

⁴⁵⁹ NHC IX 16, 16-17. 24-25. 27-28; 17, 1-2. 5-6. 10-11. 13-14. 17-18. 25-26; 18, 3-4. 7 (bez trishagionu). G. MacRae, *Prayer and Knowledge of Self in Gnosticism*, [w:] *Prayer in Antiquity and in Early Christianity. Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies Yearbook 1978-1979*, Tantur – Jerusalem 1981, s. 106, przypuszcza, że mamy do czynienia z ekspansją trishagionu, będącego już w użytku chrześcijańskim. Dodajmy, że tego typu modlitwy miały we wczesnym chrześcijaństwie charakter wspólnotowy. MacRae zauważa, że poza tekstami gnostycznymi (różnej proveniencji) trójczęściowe formuły modlitewne są we wczesnym chrześcijaństwie bardzo rzadkie (poza trishagionem i Agnus Dei). Ponieważ jednak gnostycyzm nie stanowił, co stale podkreślamy, jedności społeczno-organizacyjnej, obserwacja ta pokazuje raczej rzadkość tego typu formuł we wczesnym chrześcijaństwie jako takim.

⁴⁶⁰ NHC IX, 16, 13: „εχειχρηματ[ι]σμεν: otrzymuję chrzest”. Wyrażenie to mogłoby sugerować, że ktoś jest dawcą chrztu, ale nie musi być to człowiek, może to być natomiast sam Ojciec Pełni, wymieniony nieco wyżej (NHC IX, 16, 9).

być też potraktowana czysto formalnie – jako element nieodłączny od modlitwy. Najmocniejsza poszlaka to słowa Melchizedeka, poprzedzające sam moment chrztu, kiedy mówi, że złożył ofiarę „razem z tymi, których chcesz, którzy także wyszli od ciebie [tj. Ojca Pełni: P.P.]”⁴⁶¹. Może to zakładać obecność wspólnoty (w imieniu której ryt się odbył), nie jest to jednak wcale konieczne. Być może zresztą fragment ten odnosi się tylko do poziomu mitycznego, na którym Melchizedek jest kapłanem-ofiarnikiem. Pomimo że nie mamy wyraźnych wskazówek, które przemawiałyby na rzecz wspólnotowego charakteru obrzędu chrztu, trudno wyobrazić sobie, aby mógł on być sprawowany indywidualnie. *Melchizedek* pozostaje zatem tym tekstem setiańskim, który dostarcza najwięcej argumentów za istnieniem grup setiańskich, określających swe granice na gruncie stosunku do doktryny i rytuału, skupionych wokół swoistej liturgii.

Ewangelia Judasza

Ewangelia Judasza zachowała się tylko w Kodeksie Tchacos i dopiero od niedługiego czasu jest przedmiotem zainteresowania badaczy – choć trzeba przyznać, że zainteresowanie to jest niezwykle intensywne. Do problematyki organizacji grup setiańskich wnosi ona niezwykle interesującą perspektywę polemiki z organizacją kościelną.

Tytuł dzieła zachował się w kolofonie: ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΙΟΥΔΑΣ⁴⁶². Tekst ten jest kolejnym przykładem tajemnej księgi. Tym razem jest to objawienie dane Judaszowi przez Jezusa:

ΠΛΟΓΟ[Σ] ΕΤΖΗΠ ΠΤΑΠΟΦΑ
 ΣΙΣ Π[ΤΑ Ι]ΠΤΩ ΦΑΧΕ ΠΠ ΙΟΥΔΑΣ
 [ΠΙΟ]ΚΑΡΙΩΤ[ΗΣ] ΠΖΗΤΩ Π
 [Ψ]ΗΟΥΠ ΠΖΟΟΥ ΖΑ ΘΗ ΠΨΟ
 [Η]ΠΤ ΠΖΟΟΥ ΕΗΠΑΤΕΩΡ
 ΠΔΧΑ

Tajemna nauka pouczenia,
 w której Jezus przekazał to, co opowiedział Judaszowi
 Iskariocie w (czasie)
 ośmiu dni, na trzy
 dni zanim sprawował
 paschę⁴⁶³.

Ewangelia Judasza ma formę dialogu, nie jest to jednak typowy dialog objawieniowy – nie tylko dlatego, że jego akcja ma miejsce jeszcze przed ukrzyżowaniem, lecz także z tego względu, iż zarówno uczniowie, Judasz, jak i Jezus są przedstawieni bardziej szczegółowo niż w typowym gnostyckim dialogu. *Ewangelia* różni się jednak od pozostałych pism setiańskich

⁴⁶¹ NHC IX, 16, 9-11: ΠΠ ΠΕΤΡΟΥΑΨΟΥ Ο[Π Ε]ΤΑΖΕΙ ΕΒΟΛ ΠΖΗΤΩ.

⁴⁶² CT 18, 28-29.

⁴⁶³ CT 33, 1-6. Przekład: Myszor.

osadzeniem w ramie narracyjnej znanej z Nowego Testamentu⁴⁶⁴ oraz obecnością wielu wątków chrześcijańskich – Jezus wyśmiewa uczniów sprawujących eucharystię nad chlebem⁴⁶⁵ oraz sprawujących liturgię⁴⁶⁶. Możliwe również, że zachowana w zniszczonym kontekście wzmianka o ofiarach składanych Saklasowi⁴⁶⁷ jest krytyką liturgii sprawowanej przez uczniów. Scena ta ma wiele interpretacji. Uważa się ją m.in. za potępienie eucharystii, męczeństwa jako ofiary, a nawet chrztu⁴⁶⁸. Jako całość najbardziej przekonuje nas jednak polityczna interpretacja Lance’a Jenotta, akcentująca niegodność uczniów-kapłanów⁴⁶⁹. *Ewangelia Judasza* jest skierowana po pierwsze przeciwko urzędowej strukturze przywódczej kościoła⁴⁷⁰. Uważamy jednak, że miejsca, w których podkreśla się rolę kapłanów jako zabójców dzieci i żon, nie mogą być wytłumaczone jedynie dążeniem autora do przypisania hierarchii kościelnej wszelkich możliwych okropności. Próby odczytania tutaj zawołowanej krytyki absolutyzacji męczeństwa są jak najbardziej na miejscu⁴⁷¹. Należy zresztą podkreślić, że *Ewangelia Judasza* jest jedynym utworem setiańskim o wymowie niemal całkowicie polemicznej.

Jezus mówi Judaszowi o „świętym pokoleniu”⁴⁷², o „świętych”⁴⁷³, „niezniszczalnym pokoleniu Seta”⁴⁷⁴, „pokoleniu aniołów”⁴⁷⁵, które przeciwstawia pokoleniu, do którego należą

⁴⁶⁴ Która jest tutaj integralnie związana z całością tekstu.

⁴⁶⁵ CT, 33, 26 – 34,10. Właśnie uczniów, a nie eucharystię: *The Gospel of Judas...*, s. 47-56. Inaczej P. de Navascues, *Liturgy, Eschatology and Arithmology in the Gospel of Judas*, RSLR 44 (2008), s. 624-627, wedle którego Jezusa wyśmiewa użycie w eucharystii chleba (to jest substancji materialnej). Nie ma jednak powodu, dla którego należałoby przenieść ciężar właśnie na użycie chleba. Z kolei wedle G. Rouwhorsta, *The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist*, [w:] „*In Search of Truth*”: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. *Studies for Johannes van Oort*, ed. J. A. van den Berg [et al.], NHMS 74, Leiden – Boston 2011, s. 611-625, Jezus wyśmiewa zanoszenie dziękczynienia niewłaściwemu Bogu. Rouwhorst nie zwraca uwagi na aspekt możliwej niegodności sprawujących rytuał. H. Schmidt, *Was hat der „Judasevangelist” eigentlich gegen die Eucharistie?*, [w:] *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, hrsg. E. E. Popkes, G. Wurst, Berlin 2012, s. 95-98, uważa natomiast, że zasadniczym punktem krytyki eucharystii w wykonaniu uczniów jest jej powiązanie z wdzięcznością wobec stwórcy. Jakkolwiek każde z teologicznych uzasadnień krytyki eucharystii może zawierać w sobie część prawdy (interesuje nas to jednak w tym miejscu w niewielkim stopniu), to i tak nie zmienia to faktu, że Jezus nie próbuje pouczać uczniów o prawdziwej naturze sakramentu, ale po prostu odrzuca ich jako sprawujących go.

⁴⁶⁶ CT 38, 1 – 41, 8.

⁴⁶⁷ CT 56, 12-13.

⁴⁶⁸ Do poszczególnych propozycji odsyła Jenott, [w:] *The Gospel of Judas...*, s. 57, przyp. 48.

⁴⁶⁹ Jenott, [w:] *The Gospel of Judas...*, s. 56-69.

⁴⁷⁰ Do takiego wniosku dochodzi, niezależnie od Jenotta i niejako na marginesie także Schmidt, *Was hat der „Judasevangelist”...*, s. 82: „Kiedy uczniowie działają jak kapłani (...), przedstawiają całość odrzuconego przez autora Ewangelii Judasza urzędowego przywództwa (Leitungsamt)”.

⁴⁷¹ K. King, *Judas and the Twelve*, [w:] K. King, E. Pagels, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, New York 2007, s. 43-57. Takie odczytanie nie przeczy tezie, że jest to pośrednio krytyka hierarchii, która takie postawy prezentowała (najbardziej znany przypadek Ignacego z Antiochii) lub przynajmniej ich nie zwalczała.

⁴⁷² CT 44, 12; 47, 1.

⁴⁷³ CT 45, 19.

⁴⁷⁴ CT 49, 5-6. Nieco dalej jest mowa po prostu o niezniszczalnym pokoleniu: CT 49, 10-11. 16.

⁴⁷⁵ CT 54, 7-8.

pozostali apostołowie. Przepowiadając los Judasza, zapowiada, że będzie on przeklęty z powodu swego nawrócenia. Bardzo możliwe, że przedstawia tutaj odrzucenia gnostyków przez innych chrześcijan. Interpretacja Lance Jenotta pozwala odczytać tekst w kontekście sporów o władzę w gminach. Otóż ostrze krytyki Jezusa skierowane jest nie tyle przeciwko samej eucharystii, co przeciwko tym, którzy ją sprawują – to jest przeciwko członkom tworzącej się hierarchii kościelnej, roszcującym sobie prawo do następstwa po apostołach⁴⁷⁶ i wyłączności w sprawowaniu kultu.

Zdaniem Jenotta *Ewangelia Judasza*, przynajmniej w części, to „brudna kampania (smear campaign) wymierzona przeciwko dwunastu apostołom, która podcina autorytet duchowieństwa u samych jego korzeni”⁴⁷⁷. Autor *Ewangelii* nie jest gnostykiem krytykującym gminę chrześcijańską z zewnątrz, ale znajduje się w jej środku. Zdaniem Jenotta taka interpretacja „nie zakłada istnienia dwóch odrębnych wspólnot, setiańskiej i chrześcijańskiej, ale wskazuje na schizmę”⁴⁷⁸. Ponieważ jednak o *Ewangelii Judasza* słyszał już Ireneusz⁴⁷⁹, bez wątpienia geneza tego tekstu sięga momentu kształtowania się monarchicznego episkopatu. Nie może zatem być tu mowy o schizmie, nie zaszło jeszcze bowiem zjednoczenie.

Tekst potwierdza istnienie takich czcicieli Seta, którzy uznawali również autorytet Jezusa. Nie jest wykluczone, że sprawowali oni eucharystię według własnego modelu⁴⁸⁰, na pewno zaś czytali teksty ewangeliczne i poddawali je reinterpretacji. Może pozostać jednak wątpliwość, czy faktycznie była to wspólnota, czy może też *Ewangelia Judasza* jest wyrazem przekonań pojedynczego autora. Naszym zdaniem nie ma wątpliwości, iż chodzi o wspólnotę. Po pierwsze tekst ten służył użytkowi wewnętrznemu. Wcale nie miał przekonywać innych chrześcijan do setiańskiej racji; autor w ogóle nie ucieka się w nim do argumentacji. Karykaturalne ukazanie apostołów nijak mogło służyć strategiom perswazji. *Ewangelia* miała utwierdzać samych czcicieli Seta w przekonaniu o słuszności ich poglądów i zniechęcać do

⁴⁷⁶ Jenott, [w:] *The Gospel of Judas...*, s. 55, we frazie CT 36, 1-4: „*ἄλλος οὐκ ἔστιν ἄλλος [α] γὰρ παρὰ τὴν ἐκκλησίαν ἄλλος ἐστὶν ἄλλος οὐκ ἔστιν ἄλλος [α] γὰρ παρὰ τὴν ἐκκλησίαν* : ktoś inny bowiem będzie na twoim miejscu, tak aby dwunastu dopełniło się w ich bogu”, widzi aluzję do sukcesji apostołowskiej biskupów, którzy zajmują miejsce apostołów. Naszym jednak zdaniem nie ma powodu, aby widzieć tu coś więcej, niż wskazanie na historię znaną z Dziejów, o zastąpieniu Judasza Maciejem.

⁴⁷⁷ Jenott, [w:] *The Gospel of Judas...*, s. 41.

⁴⁷⁸ Jenott, [w:] *The Gospel of Judas...*, s. 69. Podobnie U.-K. Plisch, *Judasevangelium und Judasgedicht*, [w:] *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, hrsg. J. Frey, J. Schröter (WUNT 254), Tübingen 2010, s. 396: „Als Ganzes ist das Judasevangelium (noch) Teil eines innerchristlichen Klärungsprozesses”.

⁴⁷⁹ Ireneus, *Adversus haereses*, 1, 31, 1. Podobne tradycje dotyczące Judasza, jednak bez powołania się na *Ewangelię Judasza*, opisuje pseudo-Tertullianus, *Adversus omnes haereses*, 2, 5-6.

⁴⁸⁰ O takich obrzędach nie mówią jednak zdania z pseudo-Tertullianus, *Adversus omnes haereses* 2, 5-6: „Quidam enim ipsorum gratiarum actionem Iudae propter hanc causam reddendam putant” i „admirabilem illum et magnum esse memorantes propter utilitates”, które de Navascués, *Liturgie...*, s. 625, przedstawia jako świadectwa „rytuałów eucharystycznych, skoncentrowanych na osobie Judasza”.

konwersji na chrześcijaństwo – naszym zdaniem najpewniej właśnie taka sytuacja była kontekstem powstania całego tekstu. Tekst ezoteryczny, który ma legitymizujące przesłanie, musi zakładać istnienie grupy, która jest autorowi znana.

Ewangelia Egipcjan

W „bibliotece” z Nag Hammadi zachowały się dwa rękopisy tekstu zwanego konwencjonalnie *Ewangelią Egipcjan* (NHC III, 2; NHC IV, 2)⁴⁸¹. Tekst ten jest niezwykle ważny dla rekonstrukcji myśli setiańskiej, dla poznania organizacji grupowej okazuje się jednak znacznie mniej użyteczny. W kolofonie, będącym redakcyjnym dodatkiem do tekstu, znajdujemy określenie dzieła właśnie jako ewangelii, który to termin nie występuje poza tym w tekście: „Ewangelia egipska, księga pisma bożego, święta (i) ukryta” (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΡΗΠΗΚΗΝΕ ΤΗΒΛΟC ΠΙCΔΑΙ ΠΝΟΥΤΕ ΤΖΙΕΡΑ ΕΤΖΗΠ)⁴⁸². Pierwotny tytuł, tak w incipicie, jak i w samym kolofonie, to: „Święta księga wielkiego, niewidzialnego Ducha” (ΤΗΒΛΟC ΤΖΙΕΡΑ ΠΠΝΟC ΠΔΖΟΡΑΤΟΝΠΠΝΕΥΜΑ)⁴⁸³. Już samo istnienie dwóch kolofonów świadczy o złożonej historii redakcyjnej tekstu. Mamy tu do czynienia z dwoma niezależnymi przekładami tego samego greckiego tekstu⁴⁸⁴. Rękopisy są poważnie uszkodzone, niemniej gdy weźmiemy pod uwagę obie wersje, mamy do dyspozycji więcej niż 90% tekstu.

W utworze tym brak jakiegokolwiek odautorskiego prologu. Autor wypowiada się dwukrotnie w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Są to jednak tylko uwagi o charakterze metatekstowym⁴⁸⁵. Prawdopodobnie w pierwotnym tekście musiał istnieć jakiś prolog,

⁴⁸¹ Właściwie w kolofonie NHC III, 69, 6 (w kodeksie IV kolofonu brak) mamy tytuł „ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΡΗΠΗΚΗΝΕ: „Ewangelia egipska”. Wisse i Böhlig, NHS 4, s. 18, dokonują jednak emendacji, dodając jeszcze jedno Π. Krytyka tego zabiegu: M. Meyer, *Gnōsis, Mageia, and the Holy Book of the Great Invisible Spirit*, [w:] *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, ed. A. Hilhorst, G. H. van Kooten (AJEC 59), Leiden – Boston 2005, s. 511-512. Ponieważ konwencjonalny tytuł *Ewangelia Egipcjan* utarł się i jest z powodzeniem stosowany w literaturze, nie widzimy potrzeby, by go zarzucić.

⁴⁸² NHC III, 69, 6-8. W NHC IV, 2 kolofonu brak.

⁴⁸³ NHC III, 69, 18-20. W incipicie (NHC III, 40, 12-13) występuje lakuna, którą wydawcy uzupełniają: „ΠΙΧΩΜΗ Π[Τ]Ι[Ε]Ρ[Α] ΠΤΕ ΠΡΗΠΗΚΗΝΕ: „święta księga Egipcjan”. W NHC IV, 50, 1-3: „ΠΙΧΩΜΗ ΕΤΟΥΑ]ΑΒ ΠΤΕ ΝΙ [ΡΗΠΗΚΗΝΕ ΠΤΕ] ΠΠΝΟC ΠΠΔ[ΤΝΑΥ ΕΡΟC ΠΠΠΑ]: „Święta księga Egipcjan, wielkiego niewidzialnego ducha”.

⁴⁸⁴ NHS 4, s. 11-15. Możemy jednak zakładać drobne różnice w greckiej wersji dostępnej autorom obu przekładów, niekiedy bowiem w tych samych miejscach występują u nich różne greckie terminy. Uderzająco odmienna jest strategia przekładu obu tekstów. Podczas gdy NHC III, 2 to przekład raczej swobodny, choć zachowujący wiele greckich słów, to NHC IV, 2 stara się wiernie przekładać greckie słowa i frazy na koptyjski i zawiera o połowę mniej greczyzmów. Nie oznacza to jednak, że tłumacz NHC III, 2 był mniej biegły w koptyjskim lub że nie znał znaczenia greckich terminów. W zależności bowiem od miejsca stosuje raz koptyjski ekwiwalent, to znów zachowuje wyraz grecki. Co ciekawe, terminy greckie stosuje on zwłaszcza tam, gdzie pełnią one funkcję gnostyckich *termini technici*. Możemy stąd przypuszczać, że akurat w wypadku NHC III, 2 tłumacz znał tradycję religijną tekstu, który przekładał i prawdopodobnie sam był jej zwolennikiem.

⁴⁸⁵ NHC III, 50, 9-10: ΠΤΑΕΙΧΟC ΠΩΟΡΠ = NHC IV, 62, 8; podobnie NHC III, 62, 11-12 = NHC IV, 73, 24; NHC III, 63, 5-6 = NHC IV, 74, 18-19.

w którym autor jakoś siebie określa, na dobrą sprawę bowiem nie wiemy, kto się w owych wtrąceniach wypowiada. Nie może to być sam Set, narracja bowiem opowiada właśnie o nim w trzeciej osobie⁴⁸⁶. Tajemny charakter księgi został zaznaczony pośrednio:

ΤΑΙ ΤΕ ΤΒΙΒΛΟΣ

ΠΤΑΥΟΛΑΖ ΠΚΙ ΠΗΟΣ ΠΧΗΘ ΔΥΚΩ

ΠΗΟΣ ΖΗΖΕΠΗΤΟΟΥ ΕΥΧΟΟΕ

Oto księga,

którą napisał wielki Set i złożył ją w wielkich

górach⁴⁸⁷.

Tekst został ukryty dla „niezniszczalnego, świętego pokolenia wielkiego zbawcy (ΤΕΒΙ ΓΕΝΑΕ ΠΑΘΑΡΤΟΣ ΕΤΟΥΔΑΒ ΝΤΕ ΠΗΟΣ ΠΧΩΤΗΡ)”⁴⁸⁸, które objawi się przy końcu czasów. Pod tym określeniem autor rozumie zamierzonych odbiorców tekstu. Takie sformułowanie zakłada, że pierwotny krąg odbiorców musiał być dość wąski, ograniczony do tych, którzy uznają za zbawcę Seta utożsamionego z Jezusem⁴⁸⁹. W przekonaniu takim utwierdza nas fakt, że tekst nie próbuje w żaden sposób przekonać zwolenników innych poglądów do zawartej w nim doktryny. Nie legitymizuje swego pochodzenia ani prorockim, ani apostołskim rodowodem, nie przedstawia się też jako objawienie pochodzące od Jezusa. Co więcej, zawiera niezrozumiałe dla postronnych passusy hymniczne. Nie mógł zatem liczyć na szersze oddziaływanie w kręgach chrześcijańskich, z czego jego autor musiał zdawać sobie sprawę. Mamy zatem prawdopodobnie do czynienia z utworem przeznaczonym do użytku wewnętrznego.

Pod koniec tekstu⁴⁹⁰ znajduje się partia o charakterze hymnicznym⁴⁹¹. Tekst hymnu mógł istnieć samodzielnie, nie nawiązuje bowiem do poprzedzającej go narracji, co więcej, nie pojawia się w nim nawet imię Seta⁴⁹². Pierwsza część tej partii składa się z anaklastycznych wezwań i ciągów samogłosek⁴⁹³. Pięciokrotnie są one rozdzielone

⁴⁸⁶ Ponieważ to Set został przedstawiony jako autor księgi, logiczne wydawałoby się, że powinien wypowiadać się w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Fakt, że tak nie jest, może sugerować, że na poziomie wewnątrztekstowym Set jest autorem jedynie pierwotnej ukrytej księgi, którą jednak kto inny odnalazł i przepisał: Marjanen, *Sethian Books...*, s. 96.

⁴⁸⁷ NHC III, 68, 1-3 = NHC IV, 80, 15-17. Passus ten należy do pierwszego zakończenia tekstu. Drugie zakończenie NHC III 68, 10 – 69, 5 = IV 80, 26-? (lakuja) jest niezależne od pierwszego i na pewno późniejsze, precyzuje jednak pewne szczegóły zawarte w pierwszym zakończeniu. Kończy się aklamacją „amen”.

⁴⁸⁸ NHC III 68, 20-22.

⁴⁸⁹ Sugestię taką daje Marjanen, *Sethian Books...*, s. 97.

⁴⁹⁰ NHC III, 66, 8 – 67, 26 = NHC IV, 78, 10 – 80, 15.

⁴⁹¹ NHS 4, s. 30. Wydawcy proponują wyróżnienie dwóch hymnów, z których każdy składał się pierwotnie z pięciu strof po cztery wersy każda.

⁴⁹² Meyer, *Gnōsis...*, s. 513, uważa przeciwnie. Zakłada, że mamy do czynienia z setiańskim formularzem chrzcielnym (Sethian baptismal handbook), który zawiera zarówno materiał narracyjny, jak i liturgiczny. Nie sposób jednak nie zauważyć, że partia narracyjna i hymniczna nie są organicznie powiązane ze sobą.

⁴⁹³ NHS 4, s. 199-202. Wydawcy podejmują próbę sensownej rekonstrukcji tej partii, zakładając, że mamy do czynienia z systemem skrótów. Zaznaczają jednak, że jest to jedynie hipoteza i niewykluczone, że mamy do

refreniczną aklamacją „zaprawdę, zaprawdę”. Może ona wskazywać na responsoryjny charakter utworu, który być może był wykonywany we wspólnocie. W drugiej części partii hymnicznej⁴⁹⁴, pierwotnie mogącej funkcjonować jako odrębny utwór, referen ten się nie pojawia, narracja zaś prowadzona jest w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Cecha ta, jak i fakt, że obie partie hymniczne adresowane są tylko do jednego bytu boskiego, wyróżnia je spośród wszystkich innych podobnych „hymnów” setiańskich⁴⁹⁵. Zasadniczo mamy tutaj do czynienia z narracją – bardzo możliwe, że o charakterze rytualnym⁴⁹⁶ – opisującą działania podjęte przez podmiot, która jest przerywana anaklazami skierowanymi do bóstwa. Podczas modlitwy prawdopodobnie następowała zmiana sposobu wypowiedzania czy śpiewania hymnu⁴⁹⁷. Modlący się przyjmował pozycję oranta, o czym świadczy fraza: „wyciągnąłem me zgięte ręce”⁴⁹⁸.

Kolejne zdanie jest dużo trudniejsze do interpretacji:

ΔΕΙΞΙ ΜΟΡΦΗ ΖΗ ΠΚΥΚΛΟΣ

ΠΤΗΠΤΡΗΜΑ Ο ΠΠΟΥΕΙΝ ΕΩΖΗ

ΚΟΥΟΥΙΤ

Przybrałem kształt w kole

bogactwa światła, które jest

w mym łonie⁴⁹⁹.

czynienia po prostu z glosolalią. W swej rekonstrukcji autorzy starają się wskazać, że samogłoski IH reprezentują Jezusa. Nie ma na to dowodu w samym tekście. Meyer, *Gnōsis...*, s. 515, pisze już po prostu o *voces magices*, chociaż dopuszcza możliwość sensownego odczytania niektórych z nich. R. Smith, *Ritual Power in Coptic Gnostic Texts*, [w:] *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, ed. M. Meyer, R. Smith, Princeton 1999, s. 69, uważa, że śpiew ciągów samogłosek i [sic!] glosolalia w tym tekście są efektem niemożności wyrażenia słowami paradoksu gnostyckiego bóstwa, które mimo że samo jest milczeniem, musi zostać nazwane. Zdaniem Smitha, mimo użycia metafor wody czy nakładania rąk, akt zjednoczenia z bóstwem dzieje się „w umyśle i w piersi” recytującego.

⁴⁹⁴ NHC III, 66, 22 – 68, 1 = NHC IV 79, 3 – 80, 15. Tekst w NHC IV, 2 jest poważnie zniszczony, widać jednak, że zdradza znaczne różnice w porównaniu z NHC III, 2.

⁴⁹⁵ J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* (BCNH E. 2), Québec 1986, s. 261.

⁴⁹⁶ Może mamy tu aluzję do jakiegoś rodzaju chrztu, na przykład.: NHC III 67, 22-26: „ΠΕΣΤΟΕΙ ΠΠΩΝΖ ΠΖΗΤ ΔΕΙΚΕΡΑ ΠΠΟΥ ΖΗ ΟΥΠ[Ο]Υ ΕΠΟΥΠΟΣ ΠΠΑΡΧΩΗ ΤΗΡΟΥ ΧΕ ΕΕΙΝΑΩΝΖ ΖΑΤΗΚ ΖΗ ΤΡΗΗΗ ΠΠΕΤΟΥΑΛΒ: zapach życia jest we mnie. Zmieszałem go w wodzie na sposób wszystkich archontów – będę żył z tobą w pokoju świętych, którzy trwają na wieki”. W NHC IV, 80, 11 jest mowa wprost o „ΟΥΠΟΥ ΠΧ[Ω]ΚΗ: wodzie chrztu”. Tekst z kodeksu IV ma również nieco inną składnię. W części narracyjnej ΕΥΑΕΓ chrzest jest wymieniany wprost: NHC III, 63, 23-24 = NHC IV, 75, 13: „ΔΥΚΥΡΟΥ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΕ ΠΠΚΑΠΤΙΣΜΑ ΕΤΟΥΑΛΒ: i zatwierdził [Set: P.P.] chrzest święty”; inne wzmianki: NHC III, 65, 25; NHC III, 66, 4 = NHC IV, 78, 3-6.

⁴⁹⁷ NHC III, 66, 26-27 można czytać jako całe zdanie: „ΗΜ ΓΑΡ ΠΕΤΗΑΥ ΧΟΡΙ ΠΜΟΚ ΖΗ ΚΕΣΗΗ: któż zdoła cię pojąć innym głosem?” (taki przekład jest w NHS 4, s. 158), ale znacznie większy sens ma rozumienie ΖΗ ΚΕΣΗΗ jako didaskalium: „innym głosem” – Meyer, *Gnōsis...*, s. 515, wskazuje na analogie w koptyjskich tekstach magicznych.

⁴⁹⁸ NHC III, 67, 7-8 = NHC IV, 79, 17-18: ΔΕΙΠΩΤΩ ΠΠΔΔΙΧ ΕΒΟΛ ΕΥΚΗΒ.

⁴⁹⁹ NHC III 67, 8-10 = NHC IV 79, 18-19 (widoczny tylko fragment zdania). NHS 4: „I was shaped in the cyrcle of the richies of the light which is in my bosom”; Plisch, NHD: „Ich habe Gestalt angenommen im Kreise des Reichthums des Lichts, da es in meinem Schoß”.

Jean-Marie Sevrin widzi w tym miejscu dalszy opis gestu modlitewnego, przy czym rozumie cały opis jako „le geste des mains jointes, bras étendus en forme de cercle”⁵⁰⁰, czyli jako modlitwę, chyba zbiorową, w trakcie której wspólnota, stojąc w kole, trzyma się za ręce. Interpretacja taka nadaje temu zdaniu sens, niemniej wymaga nagięcia gramatyki samego zdania, stąd nie bierzemy jej pod uwagę. Pozbawiamy się jednak w ten sposób mocnego argumentu za tym, że modlitwa ta miała charakter wspólnotowy. Same formy gramatyczne przemawiają raczej za jej indywidualnym charakterem. Być może zresztą passus ten w ogóle nie odnosi się do zewnętrznych praktyk modlitewnych, ale opisuje w sposób metaforyczny stan gnostyckiego oświecenia⁵⁰¹. Jak wynika z powyższych rozważań, nie można wykazać, że środowiskiem powstania *Ewangelii*, czy to w całości, czy to tylko w partiach hymnicznych, była grupa religijna *sensu stricto*.

Apokalipsa Adama

Do tekstów setiańskich, w których z trudem można znaleźć choćby pośrednie informacje na temat organizacji grupowej należy *Apokalipsa Adama*. Tytuł znajduje się w nagłówku utworu, jako powtórzenie incipitu, oraz w kolofonie⁵⁰². Tekst ten nie zawiera żadnych ewidentnych elementów chrześcijańskich. Jest zapisem objawienia, które otrzymał Adam i które przekazał swemu synowi Setowi. Objawienie to bazuje na historii biblijnej. W końcowej partii tekstu znajdujemy podsumowanie:

ΤΑΙ ΤΕ ΓΗΩ

ΣΙΣ ΠΙΝΑΠΟΚΡΥΦΟΝ ΠΤΕ ΔΔΔΝ

ΕΤΑΔΤΑΟΣ ΠΤΕ ΕΤΕ ΠΙ ΧΩ

ΚΗ ΕΤΟΥΔΔΒ ΠΕ ΠΙΝ ΕΤΣΟ

ΟΥΠ ΠΤΓΝΩΣΙΣ

To jest ukryta

gnoza Adama, którą

przekazał Setowi, która jest chrztem

świętym dla tych,

którzy znają gnozę⁵⁰³

Françoise Morard zauważa, że, w przeciwieństwie do wielu innych objawień setiańskich – zwłaszcza do *Ewangelii Egipcjan* i *Allogenesa*, które podkreślają, iż objawienie zostało zapisane i ukryte – *Apokalipsa Adama* unika takiego ujęcia, chcąc pokazać, że jest żywym objawieniem⁵⁰⁴. Nie przywiązywaliśmy jednak tak wielkiej wagi do tej odmienności – w końcu autor *Apokalipsy* zawarł ją na piśmie, dodatkowe podkreślenie jej pisemnego

⁵⁰⁰ Takie propozycje daje Sevrin, *Le dossier...*, s. 258.

⁵⁰¹ Dziękujemy za tę sugestię W. Myszorowi, który zwrócił naszą uwagę na metaforyczne znaczenie wyrażen „przybrać kształt” i „koło światła”.

⁵⁰² NHC V, 64, 1-2; 85, 32.

⁵⁰³ NHC V, 85, 22-26.

⁵⁰⁴ Morard, BCNH T. 15, s. 122-123.

charakteru nie było zatem konieczne. *Apokalipsa* odwołuje się do zatem szerszej publiczności na tej samej zasadzie co *Apokryf Jana* również.

Mimo nazwania gnozy chrztem, problem rytualnego zanurzenia nie jest szczególnie istotny w samym tekście. W obrębie *Apokalipsy* znajdujemy natomiast dość długi *passus* opisujący dwanaście królestw. Opis każdego z nich kończy się zdaniem „i tak zstąpił do wody”⁵⁰⁵. Po nich wymienione zostaje pozaziemskie pokolenie bez króla nad sobą (†ΓΕΝΕΑ ΠΗΛΑΤΡ ΠΡΟ ΕΞΡΑΙ ΕΧΩC)⁵⁰⁶. Określenie to nie odnosi się najpewniej do rzeczywistości ziemskiej⁵⁰⁷.

Po opisie wszystkich królestw, *Apokalipsa* dodaje:

ΤΟΤΕ ΤΣΠΟΡΑ ΝΑ†

ΟΥΚΕ †ΚΟΗ. ΙΗ ΕΤΙΔΑΧΙ ΠΠΕC

ΡΑΗ ΖΙΧΠ ΠΙΜΟΟΥ· ΔΥΩ ΠΤΟΤΟΥ

ΤΗΡΟΥ· ΔΥΩ ΟΥΠ ΟΥΚΛΟΟΕ

ΠΚΑΚΕ ΠΗΝΥ ΕΧΩΟΥ

Wówczas nasienie

sprzeciwi się mocy, tym, którzy otrzymają swe

imię nad wodą i wszystkiemu, co z nimi się wiąże.

I będzie ciemna

chmura ponad nimi⁵⁰⁸.

Bez wątpienia jest to *passus* polemiczny. Morard uważa, że znajduje tu wyraz odrzucenie demiurga wraz ze wszystkim co ziemskie, w tym ze chrztem w wodzie⁵⁰⁹. Jest to więc polemika z rytuałem praktykowanym przez innych. Trzeba przyznać, że taka interpretacja jest bardzo prawdopodobna. Każe nam ona przyjąć, że w tekście chrzest rozumiany jest wyłącznie jako akt duchowy lub intelektualny.

Autor *Apokalipsy* na pewno chciał nadać swemu stanowisko legitymizację oraz rozpowszechnić je. Nie wiemy jednak, czy podjął się tego tylko w swym własnym imieniu, czy też w imieniu jakiejś społeczności.

Potrójna Protennoia

Podobnie jak *Apokalipsa Adama*, także *Potrójna Protennoia* pozwala powiedzieć bardzo niewiele na temat organizacji grupy, która tekst wytworzyła i użytkowała. Tekst ten

⁵⁰⁵ NHC V, 77, 27 – 83, 3. Powtarzająca się fraza to: Π†ΖΕ ΔΥΕΙ ΕΧΠ ΠΙΜΟΟΥ.

⁵⁰⁶ NHC V, 82, 19-20.

⁵⁰⁷ R. Bergmeier, „Königslosigkeit” als nachvalentinianische Heilsprädikat, NT 24 (1982), s. 317-318, pokazuje, że królem w tekście jest kosmiczny władca eonów. Bergmeier zresztą dowodzi w swoim artykule, naszym zdaniem przekonująco (jedynie jego chronologia budzi nasze wątpliwości), że określenie ἀβασίλευτος odnosić należy do kategorii „wieczności” i „niezmienności”, a zatem zupełnie nie dotyczy ono sfery polityczno-społecznej. Staje w ten sposób w opozycji do tezy F. T. Fallona, *The Gnostics: The Undominated Race*, NT 21 (1979), s. 277-280.

⁵⁰⁸ NHC 83, 4-8. ΠΤΟΤΟΥ ΤΗΡΟΥ Morard, BCNH T. 15: „par la main de tous”; Beltz, NHD: „den von ihnen allen”.

⁵⁰⁹ Morard, BCNH T. 15, s. 113.

zawdzięcza swój obecny kształt niezwykle złożonej historii redakcyjnej⁵¹⁰. Jest on w całości mową boskiej postaci; nie zawiera żadnej ramy narracyjnej. Kolofon mówi po prostu:

ΠΛΟΓΟΣ ΠΤΕΠΙΦΑΝΙΑ Γ
ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΤΡΙΜΟΡΦΟΣ Γ
ΑΓΙΑΓΡΑΦΗ ΠΑΤΡΟΓΡΑΦΟΣ
ΕΝ ΓΝΩΣΕΙ ΤΕΛΕΙΑ

Słowo objawienia w trzech częściach.
Potrójna protennoia w trzech częściach.
Święte pismo, napisane przez ojca
w doskonałej wiedzy⁵¹¹.

Dwie ostatnie linijki, w całości napisane po grecku, nie dają nam niestety żadnej wiedzy o środowisku powstania tego tekstu. Służą legitymizacji boskiego pochodzenia utworu. Tekst ten zawiera szczególnie wiele aluzji do wody życia, wylewania wody i jakichś rytuałów związanych z wodą, większość jednak dotyczy poziomu świata boskiego⁵¹². W pewnym jednak momencie Protennoia zwraca się do „synów myśli (ΠΩΗΡΕ ΠΠΜΕΕΥΕ)”,⁵¹³ między innymi z następującymi słowami:

ΤΕΤΙΝΙΑΧΙ ΣΤΟΛΗ ΠΗΤΗ ΠΤΟΟ
ΤΟΥ ΠΠΕΤ† ΣΤΟΛΗ ΑΥΩ ΣΕΝΑΡΠΑΠΤΙΖΕ [Π]
ΗΩΤΠ ΠΔ ΠΒΑΠΤΙΣΤΗΙΣ ΠΤΕΤΠΩΠΕ Π
ΕΟΟΥ ΠΠ ΖΕΝΕΟΟΥ ΠΑΙ ΕΝΕΤΕΤΠΩΟΠ
ΖΡΑΙ ΠΖΗΤΥ ΠΩΟΡΠ ΕΤΕΠΠΟΕΙ ΠΟΥ<Ο>ΕΠΠ[Ε]

Dostaniecie szaty od
tych, którzy dają szaty i chrzciciele was
ochrzczą i staniecie się chwałą z chwałami, na
sposób w jaki staliście się na początku, kiedy
byliście światłem⁵¹⁴.

Ponieważ cały utwór ma charakter monologu, wypowiedź Protennoi może być skierowana jedynie do czytelników tekstu. Nieco dalej pojawia się także zwrot do „moich towarzyszy (ΠΑΩΒΡ[ΟΙΠΠΥ])”⁵¹⁵. W NHC XIII, 48*, 15-21 jako dawcy szaty i chrzciciele zostały określone istoty anielskie. John Turner uważa, że fakt iż Protennoia określa przyjmujących chrzest jako swych braci (zauważmy, że o braciach owa jest tylko w koniekturze Turnera), pozwala sądzić, że mamy do czynienia z tekstem powstałym we

⁵¹⁰ NHS 28, s. 380-381, prezentuje ten proces tabelarczynie; NHS 28, s. 397-400, opis czterech stadiów redakcji.

⁵¹¹ NHC XIII, 50*, 21-24. Komentarz: NHS 28, 368-369.

⁵¹² NHC XIII, 36*, 5-7; NHC 37*, 3. 35 (koniektura); NHC XIII, 41*, 22-23: „ΤΥΧΗ ΠΤΑΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΠ ΠΜΟΟΥ ΠΠΩΗΖ ΑΥΩ ΕΒΟΛ ΖΠ ΠΧΩΚΠ ΠΠΗΥΣΤΗΡΙΟΠ : dusza, która pochodzi z wody życia i z zanurzenia tajemnicy”; także NHC XIII, 46*, 14-18; NHC XIII, 48*, 7.

⁵¹³ NHC XIII, 44*, 30. Motyw zrzucania szaty: NHC XIII, 49*, 28-32.

⁵¹⁴ NHC XIII, 45*, 16-20.

⁵¹⁵ NHC XIII, 46*, 35. Turner, NHS 28, s. 425, przekłada: „fellow[brethren” Zachowany tekst mówi jednak tylko o towarzyszach; „bracia” to już koniektura. Z kolei NHC XIII, 50*, 7-8 ma ΠΑΩΒΡΠ ΠΣΟΠ czyli tym razem mamy synów, ale „moi bracia” są tylko koniekturą. Całe to wyrażenie jako koniekturę wprowadza Turner w NHC XIII, 50*, 6-7. Koncepcja „współbraci”, do których zwraca się Protennoia, jest więc całkowicie wynalazkiem Turnera. Tekst mówi wyraźnie tylko o „moich towarzyszach” i „braciach” (tu nie jesteśmy pewni, czy z prefiksem dzierżawczym pierwszej osoby liczby pojedynczej).

wspólnocie setiańskiej praktykującej rytuał chrzcielny o zbawczym charakterze⁵¹⁶. Krótkie wzmianki o zanurzeniach i zdejmowaniu szat na pewno musiały być zrozumiałe dla czytelników tekstu, nie mamy jednak pewności, czy i one nie odnosiły się tylko do sfery mitu.

W *Protennoi* zachował się ponadto hymn, jaki eony wypowiadają wobec Chrsytusa:

ϣϣοοπ ϣϣοοπ πϣη

ρε ἱππιοϣτε πϣηρε ἱππιοϣτε ἱτοϣ πε[τ]

ϣοοπ

(...)

ετρε παι τ[π]

† εοοϣ ηακ

On jest! On jest!

Syn boży! Syn boży! On jest

który jest!

(...)

z tego powodu oddajemy

ci chwałę⁵¹⁷.

Bezpośrednio po przytoczonym tekście następuje ciąg *voces magices*. Unikalne dla tekstów setiańskich jest to, że podmiot hymnu wyraża się w pierwszej osobie liczny mnogiej. Krótkie, ekstatyczne eksklamacje i *voces magices* sugerują, że faktycznie mógł on być wykonywany przez wspólnotę. Pewnych dowodów jednak brak. Tekst *Protennoi*, podobnie jak *Melchizedek*, pozwala nam wszak przypuszczać, że rytualne zanurzenia i towarzyszące im obrzędy wykraczały poza sferę narracji mitycznej i miały odpowiednik w świecie rzeczywistym.

Oda do Norei

Jest to krótki utwór o niewielkiej wartości dla naszego tematu. Jego rękopis nie zawiera tytułu. Fabularnie jest on silnie związany z *Hipostazą archontów* i dla pełnego zrozumienia wymaga znajomości albo tego utworu, albo jakiegoś wspólnego im pierwotnego tekstu. Birger A. Pearson uważa, że mamy tu do czynienia z hymniczną prozą⁵¹⁸. Być może jednak pierwotne cechy poetyckie zostały zatracone w procesie transmisji i przekładu. Norea jest w utworze opisywana w trzeciej osobie liczby pojedynczej przez podmiot liryczny, który się gramatycznie nie ujawnia. Nic zatem nie wskazuje na to, że mamy do czynienia z tekstem performatywnym. Jest to raczej kreacja literacka, być może pierwotnie osadzona w większej całości.

⁵¹⁶ Turner, *Sethian Gnosticism...*, s. 239-240.

⁵¹⁷ NHC XIII, 38*, 24-26. 28-29.

⁵¹⁸ Pearson, NHS 15, s. 88.

Teksty setiańsko-platońskie

John Turner, jak to wyżej sygnalizowaliśmy, wyróżnił w korpusie tekstów setiańskich grupę czterech utworów, które określił jako teksty setiańskie o charakterze platonizującym. W jej obręb wchodzi: *Zostrianos*, *Allogenes*, *Trzy stele Seta* i *Marsanes*. Ponieważ stanowią one dość zwartą doktrynalnie całość, a także ze względu na potwierdzenie kilku z nich przez zewnętrzne świadectwa, grupa ta zasługuje na wspólne wprowadzenie.

Najwcześniejsze chronologicznie jest świadectwo dotyczące tekstów z tej grupy daje Porfiriusz w *Żywocie Plotyna*:

Γεγῶνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἵρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὥς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς» ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποιήμαι ἐλέγχους, ὅλως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνὺς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἵλοντο πρεσβεύειν.

Wśród chrześcijan w jego czasach, poza wielu innymi, byli także heretycy, czerpiący z dawnej filozofii: Adelfiusz i Akwilinus oraz ich zwolennicy. Posiadając wielką ilość pism Aleksandra z Libii tudzież Filokomosa, Demonstratosa i Lydosa, oraz powołując się na objawienia Zoroastra, Zostrianosa, Nikotheosa, Allogenesa, Mezosa i innych takich osobistości, wprowadzali wielu ludzi w błąd i sami także dawali się w ten błąd wprowadzić, jakoby Platon wcale nie dotarł do głębi substancji umysłowej. Dlatego Plotyn, oprócz licznych wywodów skierowanych przeciwko nim na wykładach, napisał jeszcze książkę, którą zatytułowaliśmy *Przeciw gnostykom*, a resztę pozostawił nam do zbadania. I tak, Ameliusz doszedł do liczby czterdziestu książek, pisząc przeciwko księdze Zostrianosa, a ja, Porfiriusz, przygotowałem długi szereg wywodów przeciwko księdze Zoroastra,

wykazując w ogóle, że księga ta jest podrobiona przez założycieli sekty w tym celu, ażeby się wydawało, że nauki, jakie sobie umyślili krzewić, należą do prastarego Zoroastra⁵¹⁹.

Ponieważ Plotyn prowadził swą szkołę w Rzymie, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa również Adelfiusz, Akwilinus⁵²⁰ i ich zwolennicy działali właśnie tam. Porfiriusz nie stwierdza, że napisali oni dzieła, które wymienia (pośrednio wręcz temu zaprzecza, pisząc, że się na nie powoływali), ani nawet że zgadzali się w całości z ich doktryną. Nie wiemy ponadto czy Filokomos, Demonstratos i Lydos mają z tymi pismami coś wspólnego – poza tym, że zarówno ich dzieł, jak i interesujących nas apokalips używali rzymscy chrześcijańscy gnostycy. Tytuł, jaki Porfiriusz nadał księdze Plotyna zaświadcza, że chrześcijanie ci sami nazywali się gnostykami lub przynajmniej byli tako określani przez innych. Niewykluczone, że Porfiriusz mógł zaczerpnąć określanie „gnostycy” od współczesnych sobie chrześcijan (tak jak zaczerpnął określenie „heretyk”), musiało ono jednak być zrozumiałe także dla szerszego grona, skoro użył go w tytule dzieła, które przecież nie dla chrześcijan było przeznaczone.

Wspomniana przez Porfiriusza księga *Przeciw gnostykom* została zachowana w *Enneadach*. Musiała powstać pomiędzy rokiem 264 a 269, choć zapewne zagadnienia w niej zawarte Plotyn poruszał już wcześniej w swych wykładach, może nawet jeszcze podczas swego pobytu w Aleksandrii⁵²¹. Z pewnością jednak dopiero w Rzymie bliżej poznał teksty setiańskie (tam bowiem zdecydował się dać im stosowne odparcie) i polecił swym uczniom skrytykować je na piśmie.

Porfiriusz wyraźnie stwierdza, że gnostycy, o których pisze, byli chrześcijanami. W *Zostrianosie* i *Allogenesie*, znalezionych w Nag Hammadi, brak jednak jednoznacznych

⁵¹⁹ Porphyrius, Vita Plotini 16. Przekład: Krokiewicz (zmieniony). Na temat trudności ze zrozumieniem frazy πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι patrz R. Majercik, *Porphyry and Gnosticism*, CQ NS 55 (2005), s. 277, przyp. 6. W przekładzie nie idziemy jednak za jej propozycją („there were many others, indeed heretic”), która opiera się na analogii z dzieła Plotyna, ale za rozstrzygnięciami, które przyjął Hosroev, *Еυῆ παρ (I)*..., s. 94-95: были среди многих других христиан и (христиане) еретикн. W przypisach zestawia on różne propozycje. W dużej mierze korzysta z ustaleń M. Tardieu, *Les gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16*, [w:] Porphyre, *La Vie de Plotin*, II, Paris 1992, s. 510-515, który jednak nieco inaczej ustawia akcenty w tym zdaniu (Tardieu, *Les gnostiques*..., s. 507: „Florissaient de son temps parmi les chrétiens, d’une part, des nombreux, autres (que les suivants), d’autre part, des heretiques”). Tardieu, w przeciwieństwie do Hosroeva, nie konfrontuje swego stanowiska z innymi. Termin „heretyk” został użyty przez Porfiriusza zapewne w sensie chrześcijańskim, nie zaś ogólnofilozoficznym: M. J. Edwards, *Neglected Texts in the Study of Gnosticism*, JTS 41 (1990), s. 34-35; Tardieu, *Les gnostiques*..., s. 513-515; za nimi Hosroev, *Еυῆ παρ (I)*..., s. 95.

⁵²⁰ Edwards, *Neglected Texts*..., s. 38, przypuszcza, że jednym z nich mógł być towarzysz Plotyna z czasów szkolnych, Akwilinus (Ἀκυλῖνος) – atrybucja ta jednak opiera się na założeniu, że Eunapiusz (Vitaes sophistarum, 4, 2, 1) błędnie umieścił go wśród uczniów Plotyna. Zdaniem Edwardsa, *Neglected Texts*..., s. 39, ów Akwilinus może być tożsamy z Akwilnusem, którego hermetyczną alegorię cytuje Jan Lidyjczyk (Joannes Lydus, De mensibus, 4, 76). Pozostaje to jednak tylko kusząca hipotezę. Takie sceptyczne stanowisko przyjmuje też Tardieu, *Les gnostiques*..., s. 519.

⁵²¹ L. T. Howe, *Plotinus and the Gnostics*, SC 9 (1992), s. 66-67.

elementów chrześcijańskich. Ruth Majercik uważa, że nie można utożsamiać tych tekstów z tymi, które były znane w kręgu Plotyna⁵²². Jednak nikt ze starożytnych pisarzy nie orientował się lepiej w subtelnościach chrześcijańskiej doktryny niż Porfiriusz z Tyru. Jeśli więc identyfikuje on czytelników apokalipsy setiańsko-platońskich jako chrześcijan, nie powinno to budzić wątpliwości⁵²³. Sprawę przesądza fakt, że Plotyn w księdze *Przeciw gnostykom* odwołuje się wprost do znanego nam tekstu *Zostrianosy*, choć nie przywołuje jego tytułu⁵²⁴.

Jest jednak prawdą, że Plotyn nie wskazuje w żaden sposób na to, że jego oponenci są chrześcijanami⁵²⁵. Nie wszyscy bowiem musieli nimi być. Wspomina nieco więcej na ich temat w swym dziele. Stwierdza, że opierali się na myśli platońskiej, łącząc ją jednak z elementami wziętymi skądinąd⁵²⁶ (nie wie lub nie chce powiedzieć, skąd). Mieli swoich słuchaczy⁵²⁷, a zatem nauczali (co jednak ważne, Plotyn nie mówi o uczniach). Nie wiemy jednak, czy robili to wspólnie, czy też każdy z nich z osobna. Ponieważ Plotyn nie atakuje praktyk szkolnych swych przeciwników, wydaje się, że nie odbiegały one od jego własnych lub że w ogóle nie prowadzili oni szkoły jako takiej, a jedynie mieli okazjonalnych słuchaczy. Jedną z możliwości – na której wsparcie potwierdzenia brak jednak solidnych dowodów – jest, iż nauczali podczas chrześcijańskich zebrań wspólnotowych.

Wśród gnostyków byli przyjaciele Plotyna, których – mimo ich błędnej nauki – nie chce on zbyt strofować⁵²⁸, co znaczy, że nadal utrzymuje z nimi relacje, a przynajmniej

⁵²² Majercik, *Porphyry...*, s. 277-278. Do poglądu tego ustosunkowujemy się niżej.

⁵²³ Χορροεα, *Ευῆ παρ (I)*..., s. 94-95, przyp. 10-11, uważa, że rozróżnienie na πολλοί, co w tym kontekście oznacza wspólnotę chrześcijańską, i na αἵρετικοί, Porfiriusz zapożyczył z listów pawłowych.

⁵²⁴ Plotinus, *Enneades* 2, 9, 10, 19-33 = NHC VIII 9, 16 – 10, 20. Synopsę daje J. D. Turner, *The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian Parmenides Commentaries*, [w:] *Plato's Parmenides and Its Heritage*, vol. 1, *History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, ed. J. D. Turner, K. Corrigan, Atlanta 2010, s. 172. Odkrycie to jest zasługą M. Tardieu. Przedstawił je w nieopublikowanej referacie „Plotin citateur du Zostrien”, wygłoszonym na konferencji *Thèmes et problèmes du traité 33 de Plotin contre les Gnostiques*, Paris, Collège de France, June 7-8, 2005. Jest on nam znany na podstawie omówień w literaturze.

⁵²⁵ Na jedno takie miejsce wskazuje co prawda A. H. A. Armstrong (*Plotinus and Christianity with Special Reference to 119[33]9,26-83 and V8[31]4,27-36*, [w:] *SP 20. Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987. Critica, Classica, Orientalia, Ascetica, Liturgica*, ed. E. A. Livingstone, Leuven 1989, s. 83-86), może ono jednak odnosić się równie dobrze do Żydów.

⁵²⁶ Plotinus, *Enneades* 2, 9, 6: „Ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὔρηται. : I jest w ogóle tak, że część wzięli od Platona, coś zaś dodając od siebie, żeby założyć własną filozofię, znaleźli się na szlakach na zewnątrz prawdy.” Przekład: Krokiewicz. Od Platona pochodziły zapewne tylko pewne obrazy, nie zaś istota myśli plotynowych gnostyków: Edwards, *Neglected Texts...*, s. 36.

⁵²⁷ Plotinus, *Enneades* 2, 9, 6: παρὰ τοῖς ἀκούουσι.

⁵²⁸ Plotinus, *Enneades* 2, 9, 10: „Αἰδῶς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρὸς τινὰς τῶν φίλων, οἱ τοῦτω τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι : mamy bowiem skrupuły wobec pewnych przyjaciół, którzy natknąwszy się na tę naukę, zanim stali się naszymi przyjaciółmi, nie wiem w jaki sposób przy niej trwają”. Edwards, *Neglected Texts...*, s. 38, zwraca uwagę, że Plotyn odczuwa

jest wobec nich życzliwy. Plotyn wymienia także pewne praktyki swych oponentów: pisanie zaklęć, stosowanie czarów i uroków rzucanych przy pomocy okrzyków, charkotów i syków⁵²⁹, wreszcie – wypędzanie słowami choroby⁵³⁰. Nie są to zachowania szczególnie niezwykle – Porfiriusz wspomina filozofa rzymskiego, Olimpiusza z Aleksandrii, który używał magii przeciwko Plotynowi⁵³¹.

Znajomość gnostyków wśród kontynuatorów Plotyna musiała być trwała, ich opinie na temat upadku duszy przywołuje bowiem Jamblich⁵³². On jednak ewidentnie uważa ich za greckich filozofów, wymienia bowiem ich pogląd obok opinii Plotyna, Empedoklesa i Heraklita.

Księgi wymienione przez Porfiriusza są poświadczone także przez niezależne źródła. U Epifaniusza w *Panarionie*, przy opisie herezji archontyków, czytamy:

Καὶ οὗτοι δὲ ὁμοίως βίβλους ἑαυτοῖς ἐπλαστογράφησάν τινες ἀποκρύφους, ὧν τὰ ὀνόματά ἐστι ταῦτα (...) ἤδη δὲ καὶ τοῖς Ἀλλογενέσι καλουμένοις κέχρηται·

Ludzie ci także wytworzyli sobie pewne księgi apokryficzne, których tytuły są następujące: (...) korzystają ponad to z [ksiąg: P.P.] zwanych *Obcymi*⁵³³.

I dalej:

ὃ δὴ καὶ βίβλους τινὰς ἐξετύπωσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σηθ γεγραμμένας, παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδόσθαι λέγοντες, ἄλλας δὲ εἰς ὄνομα αὐτοῦ καὶ τῶν ἐπτά υἱῶν αὐτοῦ. φασὶ γὰρ αὐτὸν ἐπτά γεγεννηκέναι <υἱοὺς> Ἀλλογενεῖς καλουμένους, ὡς καὶ ἐν ἄλλαις αἰρέσεσιν εἰρήκαμεν, Γνωστικῶν φημι καὶ Σηθιανῶν. οὗτοι δὲ καὶ ἄλλους προφήτας φασὶν εἶναι, Μαρτιάδην τινὰ καὶ Μαρσιανόν, ἄρπαγέντας εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ διὰ ἡμερῶν τριῶν καταβεβηκότας.

wobec przyjaciół-gnostyków αἰδῶς, co oznacza, że byli to przyjaciele, których darzył szczególnym uznaniem. Tardieu, *Les gnostiques...*, s. 519, zauważa słusznie, że Adelfiusz i Akwilinus nie mogli należeć do przyjaciół Plotyna, Porfiriusz bowiem nie określiłby ich wówczas jako „heretyków”. Przyjaciele Plotyna należeli zatem raczej do osób zainspirowanych ideami wyrażanymi przez te dwie postacie wymienione z imienia.

⁵²⁹ Plotinus, *Enneades* 2, 9, 14: ἐπαιοῖδ' ἀγρᾶφωσιν (...) ποιοῦσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις (...) μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα.

⁵³⁰ Plotinus, *Enneades* 2, 9, 14: „Καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτούς (...) ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες”. K. King, *Approaching the Variations...*, s. 112-113, uważa, że długa lista demonów powiązanych z częściami ciała, znajdująca się w AJ, służyła właśnie celom magii leczniczej.

⁵³¹ Porphyrius, *Vita Plotini*, 10.

⁵³² Jamblichus, apud: Stobaeus, *Anthologium*, 1, 49, 37. Miejsce to jako jedyny wskazuje Edwards, *Neglected Texts...*, s. 39.

⁵³³ Epiphanius, *Panarion*, 40, 2, 1-2. Poza *Obcymi* Epifaniusz wymienia jeszcze *Małą* i *Wielką Harmonię* oraz *Wniebowstąpienie Izajasza*.

Ułożyli także pewne księgi pod imieniem samego Seta napisane, mówiąc, że zostały dane przez niego, inne zaś pod imieniem jego siedmiu synów. Powiadają bowiem, że splodził siedmiu synów zwanych obcymi (Ἀλλογενεῖς), co i przy okazji innych herezji powiedziałem, mianowicie przy okazji gnostyków i setian. Powiadają także, że są i inni prorocy, pewien Martiades i Marsianos, którzy zostali porwani do nieba, a po trzech dniach zstąpili⁵³⁴.

I wreszcie mamy świadectwo z *Traktatu bez tytułu* z Codex Brucianus. Autor na wstępie zaznacza, że poznanie świata niebiańskiego i mówienie o nim jest niemożliwe dla zwykłych ludzi. Są jednak pewni „wielcy” (ῥεῖνιοι), którzy mają tę możliwość⁵³⁵, po czym odwołuje się do dwóch takich postaci:

ΑΥΟΥΨΤ ΠΙΝ ΠΑΥΠΑΝΙΣ ΠΙΠΙΟΚ ΠΙΠΙΩΝ ΤΗΡΟΥ ΠΤΔΥΠΑΝΙΣ ΕΤΖΗ-ΝΑΡCΑΠΖC. ΠΕΧΑΥ ΧΕ-
 ΠΙΠ ΠΕ ΠΑΙ ΕΠΙΤΑΦΙΑΥ ΕΝΑΙ ΠΠΕΠΤΟ ΕΒΟΛ ΠΠΕCΤΟ ΧΕ-ΕΤΠΠΠΤC ΑCΟΥΠΠΗΖ ΕΒΟΛ
 ΠΠΕΙΖΕ. ΔΠΠΚΟΘΕC ΠΑΧΕ ΕΤΠΠΠΤC. ΑCΙΑΥ ΑΡΟC. ΧΕ-ΠΠΤΟC ΠΕ ΠΕΤΠΠΙΑΥ. ΠΕΧΑΥ ΧΕ-
 CΠΠΠΠ ΠΠ ΠΠΠΤ ΕCΟΥΟΤΠ ΕΤΕΛΙΟC ΠΠ. ΑCΟΥΠΠΗΖ ΕΒΟΛ ΠΠΑΖΟΡΑΤΟC ΠΠΤΑΥΠΑΝΙC
 ΠΠΕΛΙΟC. ΑΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΠΠΡΠΠΠ ΠΠΕΛΙΟC ΠΑΥ ΕΡΟC ΑΥΠΑΧΕ ΕΡΟC ΕΥΤ-ΕCΟΥ ΠΑC
 ΚΑΤΑ-ΡΟΟΥ

Moce wszystkich wielkich eonów pozdrowiły moc, która jest w Marsanesie. Rzekły: kim jest ten, który zobaczył te sprawy swoim obliczem, tak że ze względu na niego (Monogenes) objawił się w ten sposób? Nikotheos mówił o nim i widział go – iż to właśnie on rzecze: Ojciec przewyższa każdą doskonałość. I objawił potrójnie doskonałą moc. Widział go każdy człowiek doskonały i mówili do niego, a za dnia oddawali mu chwałę, każdy na swój sposób⁵³⁶.

Również w Kolońskim Kodeksie Maniego znajduje się być może powołanie się na jakieś objawienie Nikotheosa⁵³⁷. Postać ta jest znana również z innych tekstów manichejskich⁵³⁸. Wymienia go także, jako autorytet, alchemik Zosimos z Panopolis⁵³⁹.

Dla platonizujących tekstów setiańskich Turner proponuje następującą chronologię: *Zostrianos* i *Allogenes*, tożsame z tekstami, które mamy w tej chwili do dyspozycji,⁵⁴⁰ były czytane i poddane krytyce (*Zostrianos* także na piśmie, co świadczy o głębokości tej lektury) w kręgu uczniów Plotyna w Rzymie w latach 244-269. Autor *Allogenesa* opracował materiał

⁵³⁴ Epiphanius, Panarion 40, 7, 4-6.

⁵³⁵ CBr 235, 7-9, NHS 13, s. 232.

⁵³⁶ CBr 235, 14-23, NHS 13, s. 232. Frazę ΚΑΤΑ-ΡΟΟΥ MacDermot, NHS 13 oddaje: „in his own way”.

⁵³⁷ Khosroyev, *Die Bibliothek...*, s. 125, przyp. 369, zwraca uwagę na fragmentarczynie zachowaną imię ΝΙΚΟΘΕ..[.

⁵³⁸ Tardieu, *Les gnostiques...*, s. 531-532.

⁵³⁹ Zosimus, De omega 1, 4: Νικόθεος <δ> κεκρυμμένος; De omega, 10,5: Νικόθεος ὁ ἀνεύρετος

⁵⁴⁰ BCNH T. 24, s. 144-145.

zawarty w *Zostrianosie* tak, aby uzyskać tekst bardziej zwarty doktrynalnie; zrezygnował z koncepcji stworzenia świata materialnego na skutek upadku mądrości i działań niedoskonałego demiurga, zredukował liczbę niebiańskich bytów, unikał ekstatycznych modlitwy i zupełnie odrzucił metaforykę chrzcielną. Zdaniem Turnera takie opracowanie było znacznie łatwiejsze do przyjęcia w kręgu Plotyna⁵⁴¹ – być może dlatego Porfiriusz nie wspomina nic o księdze poświęconej odparciu *Allogenesa*.

Jak wspomnieliśmy, ze względu na charakterystykę doktrynalną, do grupy tekstów setiańsko-platońskich należy zaliczyć także *Trzy stele Seta* i *Marsanesa*. W przeciwieństwie do *Zostrianosy* i *Allogenesa*, teksty te nie są potwierdzone przez źródła zewnętrzne. Data powstania *Trzech steli Seta* jest trudna do określenia – nie mamy na ich temat zewnętrznych świadectw, pewnie dlatego, że był to tekst raczej liturgiczny niż spekulacyjny. Turner, na podstawie zbieżności treściowych z *Zostrianosem*, uważa je za wczesny dokument setiańsko-platoński⁵⁴². *Marsanes* powstał już po Plotynie, raczej bliżej Jamblicha, i nie zdradza już szczególnego zainteresowania transcendentną metafizyką, którą bardziej streszcza niż wyklada.

Ruth Majercik⁵⁴³ wykazuje niezbieżność literalne zależności tekstowe między pismami Porfiriusza z Tyru, zwłaszcza jego *Komentarzem do Parmenidesa*⁵⁴⁴ a *Zostrianosem*, *Allogenesem* i *Stelami Seta*, pokazując wystąpienia w nich słów uważanych dotąd za porfirijskie *hapax legomena*. Ponieważ neguje ona – z powodu braku elementów chrześcijańskich w tych drugich – tożsamość tekstów wymienionych w *Żywocie Plotyna* z tekstami z Nag Hammadi, uważa, że ich autorzy po prostu korzystali z dzieła Porfiriusza. Porfiriusz jednak przecież nie pisze wcale, że teksty te były chrześcijańskie, a jedynie że ci, którzy z nich korzystali, byli chrześcijanami. Nie widzimy zatem powodu, aby nie mogła zachodzić zależność odwrotna od tej, którą proponuje Majercik. Oczywiście możliwe jest, że w tym samym środowisku i w podobnym czasie istniało kilka tekstów o tytule *Zostrianos*⁵⁴⁵, niemniej, z racji braku świadectw, metoda nakazuje zastosować brzytywę Ockhama. Nie wiemy, czy autor *Zostrianosy* czytał Porfiriusza, natomiast Porfiriusz na pewno znał

⁵⁴¹ BCNH T. 24, s. 147-148.

⁵⁴² BCNH T. 24, s. 157.

⁵⁴³ R. Majercik, *Porphyry...*, s. 277-292.

⁵⁴⁴ Wskazanie na zależności między *Zostrianosem* a *Komentarzem* w zasadniczej mierze zależy od datacji tego ostatniego. Jest to tekst anonimowy, przez wielu badaczy uznawany jednak za dzieło Porfiriusza. Nie brak jednak także stanowisk odmiennych, które wskazują na jego medioplatońską proveniencję. Literatura na ten temat: BCNH T. 24, s. 149, przyp. 109; Majercik, *Porphyry...*, s. 278, przyp. 9.

⁵⁴⁵ Możliwe jest natomiast, że istniało kilka ksiąg o tytule *Allogenes*, o czym świadczy wzmianka u Epifaniasza. Znamy niestety jednak tylko jeden taki tekst (NHC XI 3), który jednak również wspomina o istnieniu wielu takich ksiąg (NHC XI, 69, 17-18). CT 4 zwany jest *Allogenesem* tylko konwencjonalnie, ponieważ jego tytuł się nie zachował. W samym tekście pojawia się jednak, być może tożsama z Jezusem, postać *Allogenesa*.

pośrednio, o ile sam nie czytał, *Zostrianos*a i *Allogenes*a – stąd uważamy za daleko bardziej prawdopodobne, że albo zaczerpnął swą terminologię z tych dzieł, albo tak ich autorzy, jak i Porfiriusz czerpali z jeszcze starszego, wspólnego źródła.

W tekstach z Nag Hammadi nie pojawia się żadna wzmianka na temat objawień Nikotheosa, można jednak domniemywać, na podstawie wzmianki Porfiriusza, że tekst ten był apokalipsą podobną do *Zostrianos*a.

Trzy stele Seta

Tytuł tego tekstu znajduje się w kolofonie⁵⁴⁶. Został on również graficznie podzielony na trzy części, z których każda jest opisana jako kolejna stela Seta. Stele opisane są w prologu jako tekst tajemny, przeznaczony dla ograniczonego grona czytelników:

ΠΟΥΗΩ̅ ΕΒΟΛ̅ ΠΤΕ̅ ΔΟΣΙΘΕ̅

ΟΣ̅ ΠΤΕ̅ ΤΨΟΝΤΕ̅ ΠΙΣΤΗΑΝ̅

ΠΤΕ̅ ΣΗΘ̅ ΠΩΤ̅ ΗΤΕ̅ ΤΓΕΠΕΔ̅

ΕΤΟΝΩ̅ ΔΥΩ̅ ΠΑΤΚΗΝ̅ ΗΔΙ̅ Π̅

ΤΑΦΗΔΥ̅ ΕΡΟΟΥ̅ ΔΥΩ̅ ΔΥΟΟΥ̅

ΗΟΥ̅ ΔΥΩ̅ ΕΤΑΦΩΟΥ̅ ΔΥΨ̅

ΠΕΥΜΕΕΥΕ̅ ΔΥΩ̅ ΔΥΤΑΔΥ̅

ΠΗΙΣΟΤΠ̅ ΕΥΨΟΟΠ̅ ΠΠΗΠ̅

ΤΕ̅ ΚΑΤΑ̅ ΘΕ̅ ΕΤΕ̅ ΝΕΥCΖΗ̅

ΟΥΤ̅ ΠΠΗΔ̅ ΕΤΠΗΔΥ̅ ΟΥ̅

ΗΗΗΨΕ̅ ΠCΟΠ̅ ΔΕΙΨ̅ ΨΗΠ̅ Π̅

Τ̅ ΕΟΟΥ̅ ΗΠ̅ ΝΙCΟΗ̅ ΔΥΩ̅ ΔΙΨ̅

ΠΠΨΔ̅ ΕΒΟΛ̅ ΞΙΤΟΟΤΟΥ̅ ΠΗΠ̅

ΗΠΤΗΟC̅ ΠΑΤ̅ Τ̅ ΨΙ̅ ΕΡΟΟΥ̅

Objawienie Dositheosa

o trzech stelach

Seta, ojca pokolenia

żyjącego i niewzruszonego, sprawy, które

(Dositheos) ujrzał i pojął, przeczytał

i spamiętał.

Przekazał je

wybranym tak,

jak zostały tam zapisane.

Wiele razy łączyłem się

w pochwalach z mocami

i byłem godny

ich niezmiernej mocy⁵⁴⁷.

Trzeba wspomnieć, że nieobecność imienia Dositheosa, jak i pojawienie się terminu „objawienie” poza prologiem tylko na samym końcu tekstu, co uważa się za późniejszą glossę⁵⁴⁸, świadczy o wtórnym charakterze tej partii⁵⁴⁹, jak i w ogóle o zmianie postrzegania a zapewne i użytkowania tekstu w toku jego recepcji.

Pierwotny tekst Turner uważa za wytwór „wspólnoty wizjonerów”⁵⁵⁰, która używała go podczas swych rytuałów⁵⁵¹. Goehring zaś pisze o „hymnie liturgicznym, który członkowie

⁵⁴⁶ NHC VII, 127, 27.

⁵⁴⁷ NHC VII, 118, 10-23.

⁵⁴⁸ NHMS 30, s. 420.

⁵⁴⁹ NHMS 30, s. 386.

⁵⁵⁰ Turner, *Sethian Gnosticism...*, s 637: „Community of aspiring visionaries”.

wspólnoty adresują do trzech natur Boga. (...) hymny skodyfikowane w *Trzech stelach Seta* funkcjonują w obrębie celebracji liturgicznej poprzez którą członkowie wspólnoty współuczestniczą we wniebowstąpieniu ich praprzodka Seta. (...) Liturgia działa jako środek, za pomocą którego wybrani stale potwierdzają swe zbawienie⁵⁵². Birger A. Pearson dodaje z kolei, że *Stele* można uważać za modlitwy „teurgiczne” (cudysłów Pearsona) i że „były prawdopodobnie śpiewane (chanted) jako hymny”⁵⁵³, Richard Smith zaś pisze o „hymnach kultowych gnostyckiej wspólnoty setian”⁵⁵⁴. Sprawdźmy, czy tezy te znajdują potwierdzenie w samym tekście.

Wszystkie trzy *Stele* mają charakter hymnu skierowanego do bóstwa, określanego zaimkami w drugiej osobie liczby pojedynczej (w pierwszej i trzeciej *Steli* rodzaju męskiego, w drugiej także rodzaju żeńskiego – eon Barbelo). W hymnach przeplatają się elementy anakletyczne i anamnetyczne. Pojawiają się również prośby o ogólnym charakterze⁵⁵⁵. Na przestrzeni całego tekstu występują ponadto formuły benedykcyjne „błogosławimy cię”⁵⁵⁶ i – nieco rzadziej – doksologiczne, „oddajemy ci chwałę”⁵⁵⁷. Mamy w tekście także dłuższą rytmiczną partię złożoną z anafor lub anafor i epifor⁵⁵⁸. Elementy te uwydatniają się szczególnie w recytacji, co przemawia za tym, że hymn funkcjonował nie tylko jako lektura⁵⁵⁹. Ponadto, pod koniec drugiej steli pojawiają się krótkie, powtarzane eksklamacje,⁵⁶⁰ najpewniej rzeczywiście wykrzykiwane. Podobnie jest na początku *Steli* trzeciej⁵⁶¹.

W hymnie mamy do czynienia ze zmianą liczby, w jakiej wypowiada się podmiot. Początkowo, w pierwszej *Steli*, występuje pierwsza osoba liczby pojedynczej⁵⁶² – jako że hymn wygłaszany jest niejako w imieniu Seta, który zwraca się do swego ojca. W NHC VII,

⁵⁵¹ Turner, *Sethian Gnosticism...*, s. 90.

⁵⁵² NHC VII 30, s. 380-381.

⁵⁵³ B. A. Pearson, *Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus' Conception of Theurgy*, [w:] *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. R. T. Walls, J. Bregman, Albany 1992, s. 261.

⁵⁵⁴ Smith, *Ritual Power...*, s. 70.

⁵⁵⁵ NHC VII, 119, 5: „CHOY EPOI : pobłogosław mnie”. Smith, *Ritual Power...*, s. 70, zauważa zasadniczą różnicę między StelSeth a większością innych koptyjskich tekstów magicznych. Modlący się nie oczekują, aby bóstwo zstąpiło na ziemię i okazało swą moc, ale raczej starają się, aby dzięki bóstwu zostać podniesionymi do stanu boskości. Jest to o tyle istotne, że ukazuje różnicę między setiańską modlitwą a zaklęciem magicznym. W StelSeth brak zresztą charakterystycznych dla tekstów magicznych *voces magices* czy *nomina barbara*.

⁵⁵⁶ We współczesnym rozumieniu *benedictio ascendens*, dziękczynienia za dary boże, niezawierające prośby.

⁵⁵⁷ TICHOCY EPOK i THT EOCY NAK : miejsca te są zbyt liczne, by je tu wymieniać. Gramatycznie wezwania te przyjmują także postać *circumstantialis*.

⁵⁵⁸ NHC VII 120, 1-8. Jest ot najbardziej rytmiczna partia, niektóre frazy powracają jednak jeszcze w dalszej części tekstu. Ponadto: NHC VII 122, 18 – 123, 1. Anafora „APE TI KOM : dałaś moc”.

⁵⁵⁹ Uwaga Wekela, NHS 30, s. 392, że w NHC VII 120, 3-5 mamy do czynienia z dittografią, wydaje się nie uwzględniać hymnicznej natury tekstu.

⁵⁶⁰ NHC VII, 124, 10-11: ACWTI ACWTI AHOYTI AHOYTI.

⁵⁶¹ NHC VII, 124, 17-18: TIPAWE TIPAWE TIPAWE ANHAY ANHAY ANHAY.

⁵⁶² NHC VII, 118, 25-30.

120, 21 po raz pierwszy pojawia się pierwsza osoba liczby mnogiej., która występuje aż do końca tej *Steli*. W *Steli* drugiej podmiot błogosławieństwa występuje już wyłącznie w pierwszej osobie liczby mnogiej. Podobnie jest w *Steli* trzeciej – podmiot wyraża się przez pierwszą osobę liczby mnogiej. Zbiorowość ukryta za tym zaimkiem określa jako doskonali (ἰπτελιος)⁵⁶³, tak jak sam Ojciec i pierwszy eon Ojca, tj. Barbelo⁵⁶⁴, oraz jako „wieczni”⁵⁶⁵.

Zasadniczo należy zgodzić się z wnioskami poczynionymi przez wymienionych wyżej komentatorów. Co prawda, sama treść utworu nie zdradza nic ze swego rytualnego kontekstu, niemniej od strony formalnej, zarówno form gramatycznych zaimków, jak i konstrukcji oraz rytmu zdań, mamy do czynienia z utworem, który był wykonywany zbiorowo, najprawdopodobniej w atmosferze radości i uniesienia. Świadczą o tym krótkie zdania, powracające frazy, pospieszny rytm, obecność eksklamacji. Nie można jednak stwierdzić, czy hymny wykonywano za pomocą melorecytacji, czy śpiewu, czy może z towarzyszeniem muzyki. Nie wiemy także, czy wykonaniu hymnu towarzyszyły jakieś czynności rytualne. Bez wątpienia jednak w *Trzech stelach Seta* mamy najsilniejszy dowód, iż przynajmniej niektórzy setianie tworzyli, przynajmniej niekiedy, grupy w celach wspólnej modlitwy.

Zostrianos

Tytuł tego utworu pojawia się w kolofonie⁵⁶⁶. Jest to tekst o charakterze apokalipsy. Rzekomo jest to objawienie, jakie otrzymał⁵⁶⁷ niejaki Zostrianos krewny Zoroastra, na temat budowy zaświatów i życia po śmierci. Autor pisał dla publiczności, która interpretowała własne religijne doświadczenia w świetle filozofii platońskiej⁵⁶⁸. W prologu mówi, że zwraca się do siebie współczesnych i do „potomnych, żyjących wybrańców”⁵⁶⁹. Ponadto zarówno wypowiedzi samego Zostrianos, jak i objawienia dawane mu przez różne byty niebiańskie wskazują na wyodrębniony zbiór „tych którzy są godni (οἱ ἐπιπρωα)”⁵⁷⁰, „żyjące pokolenie

⁵⁶³ NHC VII, 121, 3-4; 124, 8.

⁵⁶⁴ NHC VII, 121, 7. 14-16. 24-25.

⁵⁶⁵ NHC VII, 124, 6-8: [ΔΗ]ΟΗ ΖΕΝΨΑΕΗΕΖ.

⁵⁶⁶ NHC VIII, 132, 6. Po tytule następuje grecki kryptogram, który po rozszyfrowaniu znaczy: „Słowa prawdy Zostrianos, boga prawdy, słowa Zoroastra”: BCNH T 24, s. 661. Kryptogram musi być – jakkolwiek powstałym na etapie greckiej wersji tekstu – późniejszym dodatkiem, ignoruje bowiem apokaliptyczny charakter tekstu, rozumiejąc go raczej jako zbiór logiów czy wyroczni.

⁵⁶⁷ NHC VIII 130, 1-5, mówi o trzech drewnianych tabliczkach, które Zostrianos zapisał. Nie należy ich jednak rozumieć jako sam tekst *Zostrianos*. Są to raczej księgi, które pozostały w sferze niebieskiej, które mają przeczytać ci, co w przyszłości doń wstąpią: Turner, BCNH T. 24, s. 655.

⁵⁶⁸ NHS 31, s. 28.

⁵⁶⁹ NHC VIII, 1, 6-7: ΕΤΜΗΠΩΕΙ [Η] ΩΤΠ ΕΤΟΗΖ. Podobne określenia: NHC VIII, 4, 8. 16; 45, 8-9; 130, 4.

⁵⁷⁰ Na przykład NHC VIII, 4, 16-17; 24, 21.

(ΤΓΕΙΗΕΑ ΕΣΟΙΙΩ)⁵⁷¹, „żyjące nasienie (†СНОРА ΕΤΟΙΙΩ)⁵⁷². Turner uważa, że wybrańcy to nie członkowie jakiejś grupy, ale ludzie, którzy mogą zrealizować w sobie obietnicę zbawienia. Nie zakłada zatem żadnej rzeczywistości społecznej, do której tekst mógłby być adresowany⁵⁷³.

Przywołajmy teraz jeszcze celne obserwacje Pheme Perkins, która zwraca uwagę na pozornie nieznaczący detal techniczny. Otóż, kończąc swe objawienie, Zostrianos pisze:

ΔΙΟΨΑΙ Π

ΨΟΗΤ ΠΠΥΖΟC ΔΕΙΚΑΔΥ

ΕΥΓΗΩCΙC ΠΙΗ ΕΤΙΗΥ ΜΠΠ

CΩΕΙ ΗΙCΩΤΠ ΕΤΟΗΩ

Zapisałem

trzy tabliczki i zostawiłem je,

aby (osiągnęli) wiedzę ci, którzy

idą ze mną, żyjący wybrańcy.⁵⁷⁴

Wspomniany tutaj πύξος to drewniana tabliczka, nietypowy nośnik dla niebiańskiego objawienia, dla którego oczekiwalibyśmy raczej zwoju lub kamiennej steli, na które wskazują zwykle inne teksty gnostyckie. Perkins uważa, że autor *Zostrianosa* spotykał się jednak z tekstami właśnie w tej formie – a w ten sposób czyniono notatki w szkołach (niekoniecznie tylko filozoficznych czy retorycznych). Autor *Zostrianosa* nie dysponowałby zatem obszerną biblioteką, ale zbiorem notatek – może poczynionych przez siebie samego. Perkins zdaje się jednak nie zauważać możliwej intertekstualności tego miejsca. Otóż wedle *Ewangelii Egipcjan*, niewypowiedziane imię Ojca jest zapisane także na tabliczce⁵⁷⁵. Tabliczka ta zaś wcale nie musiała być drewniana. Oto bowiem wedle *Septuaginy*, Mojżesz zapisał prawa boże na tablicach z kamienia (τὰ πύξια τὰ λίθινα)⁵⁷⁶. Naszym zdaniem tablice, które zapisał autor *Zostrianosa* i które zostawił w niebiosach, to także stele kamienne (tak jak w wypadku tablic Prawa, ale i steli Seta, czy też tablic ze szlachetnych kamieni w OrgEnn⁵⁷⁷), nie zaś szkolne notatniki.

Nie powinniśmy również uważać autora *Zostrianosa* za filozofa. Perkins zauważa bowiem w tym miejscu zupełnie słusznie, że użył on materiału filozoficznego jedynie dla podbudowania głównej osi swego tekstu – opisu niebiańskiej podróży i objawienia, gatunku

⁵⁷¹ Na przykład NHC VIII, 4, 15-16.

⁵⁷² Na przykład NHC VIII, 30, 13-15.

⁵⁷³ BCNH T. 24, s. 484.

⁵⁷⁴ NHC VIII, 130, 1-4.

⁵⁷⁵ NHC III, 43, 20 = NHC IV, 53, 19: οἱ ΠΠΥΖΟC.

⁵⁷⁶ Wj 24, 12 (Septuaginta).

⁵⁷⁷ NHC VI, 62, 12. 14. Określone zostały tam terminem πλάξ, który odnosi się do płyt kamiennych. Inne przykłady tablic: 1Henoch 106, 19 (materiał nie został wymieniony); Vita Adae et Evae 36 [52]: „Seth fecit (duas?) tabulas lapideas et (duas?) luteas”.

zupełnie niepasującego do kontekstu szkolno-filozoficznego. Co więcej, wprowadził wątki specyficznie gnostyckie bez wyjaśnienia, zakładając ich znajomość przez czytelników⁵⁷⁸. Dla nadania swemu dziełu filozoficznego kolorytu, posłużył się jakimiś źródłami filozoficznymi, na pewno fragmentem z komentarza czy epitomy do platońskiego *Parmenidesa*, który dzieli z Mariuszem Wiktorynem⁵⁷⁹, nie one były jednak jego głównym źródłem zainteresowania.

Jeśli w tekście znajdujemy rytuał, chrzest czy namaszczenie, to wyłącznie w kontekście kolejnych inicjacji pozaświatowych, z których trudno wyciągnąć jakieś wnioski na temat rzeczywistych obrzędów. Nie można być nawet pewnym, czy faktycznie miały one miejsce, czy może jest to po prostu język inicjacyjny odziedziczony po wcześniejszym etapie dziejów setianizmu⁵⁸⁰.

Chociaż tekst wydaje się być dziełem jednego autora, to wykorzystuje on wcześniejsze tradycje. Niewykluczone, że do jednej z nich należy krótka homilia o charakterze parenetycznym, która znajduje się pod koniec utworu⁵⁸¹ i której Zostrianos zwraca się do „świętego nasienia Seta” (†Ϣⲡⲟⲣ[ⲁ] ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲗⲗ ⲙⲧⲉ ⲉⲓⲁⲩⲉ)⁵⁸²; szczególnie istotny dla nas fragment brzmi:

[ⲡⲓ]ⲱⲧ ⲡⲧⲉ	Ojciec
ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲧⲱⲗⲏ [ⲙⲓ]ⲙⲱⲧⲏ	tego wszystkiego zaprasza was,
ⲉ[ϣ]ⲟⲩⲉ ⲛⲏⲧⲏ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲱⲓ ⲡⲏⲱ	bo was potrzebuje . Kiedy zaś zadają wam
ⲧⲓ ⲡⲓⲕⲟⲛⲉ ⲕⲏⲁⲕⲁⲧⲏⲓⲉ ⲡⲓⲱⲕ ⲁⲓ	cierpienie, on was nie opuści.
ⲡⲡⲣⲱⲕⲏ ⲡⲏⲱⲧⲏ ⲁⲓⲟⲩⲙⲟⲩ	Nie przyjmujcie chrztu w śmierci
ⲟⲩⲧⲉ ⲡⲡⲣⲓⲧ ⲧⲏⲏⲉ ⲡⲧⲟⲟⲩⲟⲩ ⲡⲓ	ani nie zwracajcie się do tych, którzy są nędzniejsi niż
ⲓⲛ ⲉⲧⲟⲩⲉⲕⲏⲏⲩ ⲉⲣⲱⲧⲓ ⲁⲓⲓⲛ ⲉⲧ	wy, (jakby) byli doskonalsi ⁵⁸³
ⲑⲟⲧⲓ	

Widzimy tu polemikę z praktykami chrzcielnymi. Zdaniem Zostrianosa jedynie niebiański, a nie ziemski, chrzest ma znaczenie. Polemika ta nie musi wcale być skierowana przeciwko praktyce Kościoła; równie dobrze może dotyczyć innych grup chrzcielnych, także tych

⁵⁷⁸ Perkins, *Christian Books...*, s. 720-723.

⁵⁷⁹ NHC VIII, 64, 13 – 66, 11; 66, 14 – 68, 13; 74, 17 – 75, 21; Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1, 49, 9-40 ; 50, 10-16; 50, 9-21. Na temat związków Zostrianosa z *Adversus Arium* patrz. M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, *Res orientales* 9, Bures-sur-Yvette 1996, s. 7-114; Synopsę tych miejsc daje Turner, *The Platonizing Sethian Treatises...*, s. 166-169.

⁵⁸⁰ Podobnie ma się rzecz z hymnami, które Zostrianos kieruje do różnych bytów niebiańskich.

⁵⁸¹ Tak określa ją Turner, BCNH T. 24, s. 656.

⁵⁸² NHC VIII, 130, 16-17.

⁵⁸³ NHC VIII, 130, 24 – 131, 5. Komentarz do tego miejsca w BCNH T 24, s. 656-658. NHS 31 ma koniekturę: „ⲉ[ϣ]ⲟⲩⲉ : although (others) reprove you”. My przyjmujemy znaczenie ⲱⲩⲉ C, [w:] Crum, *The Coptic Dictionary...*, s. 538. Czasownik ⲧⲏⲧⲟⲟⲩⲉ, jest wieloznaczny – oznaczać może także „oddawać się”, „zadawać się”, ale też „pomagać”. Dziękujemy za te sugestie W. Myszorowi.

przedstawiciele tradycji setiańskiej, którzy praktykowali fizyczny rytuał chrztu⁵⁸⁴. Trzecia osoba liczby mnogiej. *THH* w ostatnim zdaniu może odnosić się zarówno do rzeczy, jak i do osób⁵⁸⁵. Naszym zdaniem to druga możliwość jest bardziej uzasadniona kontekstem – w którym jest mowa o zadawaniu cierpienia „nasieniu Seta”. Może być ono zadawana tylko przez ludzi, i zasadnym będzie uznanie, że do nich odnosi się także dalsza część napomnienia.

Jednocześnie homilia odradza adresatom przyjmowanie chrztu. „Chrzest w śmierci”, wprost odrzucony, można rozumieć jako chrzest fizyczny, cała apokalipsa bowiem afirmuje chrzest rozumiany jako akt duchowy, odbywający się w przestrzeni niebiańskiej. Przyjmowanie chrztu zostało połączone z przystępowaniem do jakiejś innej grupy, którą autor ocenia niżej niż swych adresatów.

Proponujemy następującą interpretację, która umożliwia połączenie powyższych wątków. Cierpienie jest zadawane gnostykom podczas prześladowań, aparat rzymski bowiem identyfikuje ich jako chrześcijan (tak jak Porfirusz). Oni sami jednak nie mają oparcia w strukturach gminnych, niemniej w obliczu zewnętrznej presji, szukają w nich wsparcia i przyjmują chrzest w rycie kościelnym. Jak wiemy, gminy chrześcijańskie aktywnie troszczyły się o swych członków będących ofiarami prześladowań, a także o ich rodziny. Tego typu wsparcie musiało być w momencie zagrożenia szczególnie pożądane. Autor *Zostrianosa*, przynajmniej w partii homiletycznej, postrzega zatem „nasienie Seta” jako faktyczną grupę, której grozi rozbitcie idące z dwóch kierunków – fizyczne unicestwienie w wyniku prześladowań lub roztopienie się w gminie chrześcijańskiej. Nie proponuje jednak swym odbiorcom żadnej organizacyjnej alternatywy, a jedynie zapewnia o bożym wsparciu. Trzeba zatem stwierdzić, że prezentowany przez niego model religijności ma charakter skrajnie indywidualistyczny.

Marsanes

Marsanes, zajmujący cały kodeks X z Nag Hammadi, nie jest dla nas tak cennym źródłem do poznania organizacji grup setiańsko-platońskich, jak teksty omawiane wyżej. Zdradza nam jednak wyobrażenia swych twórców na temat zasad przekazywania objawienia. Tytuł tego utworu, wyodrębniony graficznie, znajduje się w kolofonie⁵⁸⁶. Tekst jest poważnie

⁵⁸⁴ BCNH T, 24, s. 657-658.

⁵⁸⁵ W BCNH T. 24 mamy niespójność. Przekład francuski BCNH T. 24, s. 479: „à ceux qui”, ale już w angielskim komentarzu Turnera, BCNH T. 24, s. 656: „to things”. Osobowo rozumie to miejsce NHS 31, s. 223: „to those who”.

⁵⁸⁶ NHC X, 68*, 18.

zniszczony, zachowało się go co najwyżej 41%⁵⁸⁷. Podobnie jak w wypadku *Zostrianos*, mamy tu do czynienia z apokalipsą; na podstawie świadectw zewnętrznych możemy wywnioskować, że mamy do czynienia z objawieniem proroka Marsanesa, który bądź pisze we własnym imieniu, bądź też inna osoba przytacza jego wizje. Stąd liczne wystąpienia pierwszej osoby liczby pojedynczej muszą być traktowane jako wypowiedzi tej właśnie postaci, nie zaś historycznego autora tekstu. Zawarte w *Marsanesie* spekulacje arytmologiczne wymuszają, dla pełnego zrozumienia i zastosowania, posiadanie tekstu przed oczami. W założeniu nie miał on zatem charakteru performatywnego. *Marsanes* najbardziej ze wszystkich tekstów setiańskich przesiąknięty jest filozofią platońską, i – jak uważa Birger A. Pearson – mógł powstać w kontekście dyskusji między gnostykami a platonikami⁵⁸⁸.

W tekście często pojawiają się zwroty do adresata w drugiej osobie liczby mnogiej, a nadawca (prorok Marsanes?) utożsamia się z odbiorcami swych słów przy zastosowaniu pierwszej osoby liczby mnogiej. Występowanie tego typu form w passusach parenetycznych wskazuje, zdaniem Pearsona, na to, że tekst został napisany dla określonej grupy⁵⁸⁹. Podmiot wypowiedzi faktycznie odwołuje się niekiedy do jakiegoś nauczania znanego już swym odbiorcom⁵⁹⁰. Nie możemy jednak być pewni, że nie mamy tu do czynienia z zabiegiem czysto literackim, z kreowaniem przez historycznego autora tekstu fikcyjnej tradycji prorockiej dla protagonisty swego dzieła, która miałaby legitymizować objawienie Marsanesa. John Turner twierdzi wprost, iż „głównym punktem zainteresowania autora wydaje się być budowanie i umacnianie wspólnoty (process of community formation and building)”⁵⁹¹. Można znaleźć kilka przykładów takiej parenezy:

- NHC X, 1, 19-23: $\mu\iota\tau\rho\epsilon\lambda\lambda\alpha\gamma[\epsilon \ \Delta\epsilon \ \bar{\iota}] \ \gamma\eta\tau\bar{\iota} \ \bar{\rho}\lambda\gamma\pi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha[\iota \ \Delta\gamma] \ \omega \ \mu\bar{\iota}\tau\rho\epsilon\mu\epsilon\epsilon\gamma[\epsilon \ \gamma\bar{\iota}\bar{\rho}] \ \epsilon\gamma\tau\eta\tau \ \chi\epsilon \ \epsilon\bar{\rho}\alpha\pi[\omicron\omicron\tau]\Delta[\tau\epsilon\iota] \ \bar{\iota}\delta\iota\mu\iota\alpha\delta \ \bar{\iota}\epsilon[\iota] \ \omega\tau :$ Niech nikt z nas się nie smuci ani nie myśli w swym sercu, że potężny ojciec jest daleko.
- NHC X, 2, 19-21: $\alpha\gamma\iota[\alpha\eta]\epsilon\tau\eta\iota\epsilon \ \alpha\rho\alpha\gamma \ \epsilon\tau\rho\epsilon\tau\bar{\iota}\alpha\rho[\eta\gamma \ \alpha\eta]\epsilon\tau\bar{\iota}\sigma\omega\mu\alpha :$ powiedziałem wam, że macie strzec swych ciał.
- NHC X, 41*, 1-3: $\bar{\iota}\pi\rho\omicron\gamma\omega\psi\epsilon \ \alpha\bar{\iota}\delta\alpha\eta \ \bar{\iota}\pi\alpha\iota\sigma\theta\eta\iota\tau\omicron\varsigma \ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma \ \epsilon\tau\epsilon\tau\bar{\iota}\delta\omega\psi\tau \ \bar{\iota}\sigma\omega\epsilon\iota \ \epsilon\eta \ \pi\epsilon\epsilon\iota \ \bar{\iota}\tau\alpha\gamma\chi\iota \ \bar{\iota}\pi\omicron\gamma\chi\epsilon[\epsilon] \ \iota \ \alpha\beta\alpha\lambda \ \gamma\bar{\iota}\pi\bar{\iota}\mu\omicron\iota\tau\omicron\varsigma \ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma :$ nie pragnijcie poddać się

⁵⁸⁷ NHS 15, s. 229.

⁵⁸⁸ NHS 15, s. 244-248.

⁵⁸⁹ NHS 15, s. 234.

⁵⁹⁰ NHC X, 29*, 7: „ $\alpha\gamma\omicron\gamma\tau\omicron\epsilon\theta\epsilon\tau\eta\iota[\epsilon] \ \alpha\rho\alpha\gamma :$ zostaliście pouczeni”; NHC X, 41*, 22-24: „ $\pi\eta\alpha \ \bar{\iota}\tau\alpha\gamma\bar{\iota}[\omega\epsilon\chi\epsilon] \ \alpha\rho\alpha\gamma \ \gamma\bar{\iota} \ \omega\epsilon\chi\epsilon \ [\iota\iota\iota\iota] :$ zagadnienie, o którym mówiliśmy w każdym wykładzie”. Takie rozumienie tego zdania przyjmujemy za Poirier, BCNH T, 27, s. 461, który $\eta\alpha < \tau\omicron\mu\omicron\varsigma$ rozumie retorycznie jako „sujet”. Pearson, NHS 15, ma dosłownie: place.

⁵⁹¹ Turner, *Sethian Gnosticism...*, s. 125.

światu postrzegalnemu zmysłami⁵⁹². Wy, którzy spoglądacie na mnie, otrzymaliście wybawienie od widzialnego świata⁵⁹³.

Po ostatnim zdaniu, w zniszczonym kontekście, widoczny jest jeszcze jeden imperatyw⁵⁹⁴. Turner wskazuje więcej miejsc o podobnej wymowie⁵⁹⁵, lecz ze względu na zniszczenie tekstu, wiele z nich budzi wątpliwości, czy zawarte w nich zalecenia nie mieszczą się w obrębie dialogu rozgrywającego się wewnątrz tekstu. Zresztą i w wypadku tych przytoczonych wyżej passusów jest to jak najbardziej prawdopodobne. Ich bezpośrednie przełożenie na rzeczywistość społeczną świadczy o pewnej naiwności podejścia Turnera. Można jednak przyjąć, że *Marsanes* zawiera pewne przesłanie moralne, nawet jeśli jego autor nie zwraca się bezpośrednio do swych czytelników. Zalecenia są jednak bardzo ogólnej natury i dotyczą nie tyle konkretnych działań, co postaw. Trudno doszukać się w nich konfliktu czy jakiegoś kryzysu grupowego, który wymagałby rozwiązania w oparciu o pouczenie płynące z objawienia.

Odwołanie do rzeczywistości społecznej widać natomiast w innym miejscu:

...XE]KACE	...tak, że
[2A]TEZH ΠΠAΤ`K`PΛO	zanim sprawdzisz
KHΛZE [ΠΠ]ETEΘYE	tego, który
GI HATEO[ΓAQ] ΠKEOY	powie innemu,
[E]EI [EKHAXIAY]HMHIC EC	otrzymasz moc
XAC[I] MΠOY[Γ]HOCIC	i boską gnozę
ΠΘEIOH HΠOYXIH E	i potęgę, z którą
HAΥYHUYE A2HTQ	nie można walczyć.
AAA EKAPΛOKHΛZE	Sprawdzisz jednak,
XE EY ΠE O[Y]A3IOC ATPEQ	kto jest godzien
OYAH2OY [A]HAA	im objawić ⁵⁹⁶ .

Sześć linijek poprzedzających powyższy cytat jest mocno uszkodzonych, tak że widoczne są jedynie pojedyncze litery. Nie wiadomo również, kto i do kogo się zwraca – czy bliżej

⁵⁹² Dosłownie: „nie dawajcie władzy”. Wezwanie to dotyczy chyba władzy nad samymi adresatami tego pouczenia.

⁵⁹³ NHS 15: Are you (pl.), not attending to me, who have received salvation from the intelligibile world?

⁵⁹⁴ NHC X, 41*, 7. Funk, BCNH T. 27, rekonstruuje: ΠΠ[TEOY]AY : nie głoscie.

⁵⁹⁵ BCNH T. 27, s. 6-7.

⁵⁹⁶ NHC X, 40*, 12-22. Passus ten jest trudny do pełnego zrozumienia. XE KACE wprowadza zwykle zdania celowe, tak ma NHS 15: „in order that”. Daje to jednak w efekcie zdanie niezrozumiałe i Pearson musiał założyć zepsucie tekstu. Funk, BCNH T. 27, którego propozycję przyjmujemy, przekłada nietypowo: „de] sorte que”, co pozwala otrzymać sensowne zdanie. Forma [2A]TEZH pochodzi od 2H (NHS 15, s. 367), natomiast forma HAΥYHUYE to aoryst negatywny (wokalizacja lykopolitańska) z czasownikiem ψ- „być zdolnym”.

nieokreślony *angelus interpres* do Marsanesa, czy też sam Marsanes do czytelników swego objawienia. Pewne jest natomiast, że wyrażone jest tu przekonanie, iż nie każdy powinien głosić prawdziwą wiedzę o Bogu.

Pearson uważa, że termin δοκιμάζειν może odnosić się do jakichś formalnych procedur egzaminacyjnych⁵⁹⁷. Na czym jednak ma polegać ta procedura i kto dokładnie ma jej podlegać – możemy jednak przypuszczać. W liniijkach NHC X, 40*, 24-25 czytelna jest fraza „ΕΤΡ[Ι]ΑΒΙ : kto grzeszy”. Pearson twierdzi, że jest tu wspomniana klątwa przeciwko grzesznikowi⁵⁹⁸. Procedura sprawdzania dotyczyłaby zatem kwalifikacji moralnych głoszącego, choć natura grzechu nadal pozostaje dla nas nieznana. Nie sposób w pełni zweryfikować tej hipotezy, dysponujemy jednak pewnymi analogiami. Z tego typu procedurą (opisywaną formami czasownika δοκιμάζω) spotykamy się we wczesnych porządkach kościelnych. W *Didache* sprawdzaniu podlegają prorocy (pod kątem zachowania) i biskupi (nie podano kryteriów)⁵⁹⁹. W drugowiecznym porządku włączonym do *Apostolskiego porządku kościelnego* sprawdzane są natomiast reputacja, kwalifikacje i moralne walory biskupów⁶⁰⁰. W *Pistis Sofia* jest zaś mowa o sprawdzaniu właśnie tego, kto ma otrzymać boską tajemnicę⁶⁰¹. Warunkiem przystąpienia do takiego sprawdzianu jest wyrzeczenie się świata i jego grzechów. W *Marsanesie* co prawda sprawdzeniu podlega ten, kto ma głosić, a nie ten, kto ma coś otrzymać, nie jest to jednak sytuacja zupełnie odmienna – wszak ten kto daje, najpierw sam dostał. Paul-Hubert Poirier najbliższą analogię do tego passusu, niemalże w formie cytatu, znajduje w homiliach pseudoklementyńskich⁶⁰². Jest tam mowa o tym, że ten któremu mają być powierzone mowy Piotra, musi być poddany próbie przez okres sześciu lat, a jego kwalifikacje religijne i moralne podlegają sprawdzianowi⁶⁰³. Najpewniej zatem także w *Marsanesie* chodzi o potwierdzenie bliżej niesprecyzowanych cnót moralnych.

Przytoczony wyjątek pokazuje jednak przede wszystkim, że gnostyckie objawienie było głoszone, że nie ograniczano go do jakiegoś zamkniętego kręgu. Turner uważa, że powyższe miejsce oraz kilka innych „jasno zakładają kontekst misyjny”⁶⁰⁴. Cytujemy je poniżej:

⁵⁹⁷ Pearson, NHS 15, s. 324. Liniijki NHC X, 40*, 14-19 uważa natomiast za treść „instrukcji katechetycznej”.

⁵⁹⁸ NHS 15, s. 325.

⁵⁹⁹ *Didache* 11, 11; 15, 1. W obu wypadkach *Didache* używa imiesłowu δεδοκιμασμένος.

⁶⁰⁰ *Ordo ecclesiastica apostolorum* 16.

⁶⁰¹ CA 270, 7-9, NHS 9: „ΑΥΩ ΠΤΙΛΟΚΙΝΑΖΕ ΠΙΝΟΥ ΠΤΙΠΕΙΝΕ ΧΕ ΠΩΨΟΟΠ ΑΠ ΖΗ ΟΥΚΡΟΘ ΗΠ ΟΥΖΥΠΟΚΡΙΣΙΟ : sprawdzamy go i wiemy, że nie jest podstępny ani obłudny”.

⁶⁰² *Pseudoclementina*, *Contestatio* 2, 2; *Epistula Petri ad Jacobum* 1, 2.

⁶⁰³ BCNH T. 27, s. 459.

⁶⁰⁴ BCNH T. 27, s. 8.

- NHC X, 1, 14-19: $\bar{\eta}\epsilon\iota\tau\alpha[\gamma]\chi\iota\tau\eta\eta\epsilon\sigma\epsilon\eta\alpha\tau\bar{\eta}\epsilon\gamma\bar{\eta}[\bar{\eta}]\omicron\gamma\beta\epsilon\kappa\epsilon\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\bar{\eta}\epsilon\tau\upsilon[\epsilon\tau]\omicron\gamma\gamma\upsilon\pi\omicron\eta\eta\epsilon\gamma\omega\sigma[\epsilon\eta]\Delta\bar{\rho}\alpha\eta\epsilon\chi\epsilon\gamma\eta\tau\omicron\gamma\bar{\eta}[\bar{\eta}\pi\epsilon]\theta\alpha\gamma$: ci, którzy was przyjęli otrzymają swą zapłatę, którą wybrali dzięki wytrwałości. Wytrwają także w obliczu zła.
- NHC X, 29*, 7-13. Passus ten mieści się w obrębie wykładu o samogłoskach i trudno wytłumaczyć, dlaczego akurat w tym miejscu autor miałby czynić odwołania do aktywności misyjnej.
- NHC X, 41*, 14-17: $\tau\eta[\alpha\psi\epsilon\chi\epsilon\alpha]\rho\alpha\gamma[\alpha]\pi\chi[\omega\kappa]\alpha\kappa\alpha\alpha[\bar{\eta}\pi\alpha\psi\epsilon]\chi\epsilon\upsilon\eta\eta\alpha[\chi]\epsilon\eta\epsilon[\pi\rho\omega\eta]\epsilon\epsilon\tau\bar{\rho}\eta\alpha\beta[\iota\tau\epsilon\omicron\gamma\alpha\gamma\alpha\gamma\pi]\kappa\alpha[\gamma\epsilon]$: będę mówił im przy końcu mego wykładu, aby człowiek grzeszny nie przekazał innym.

Jedynie pierwsze z cytowanych miejsc faktycznie można czytać w kontekście jakiejś działalności misyjnej, mamy tu bowiem nawiązanie wprost do Mt 10, 40-42⁶⁰⁵. Dwa kolejne cytaty nie poddają się, naszym zdaniem, podobnej interpretacji. Co ciekawe, zawarty w tym samym tomie co wprowadzenie Turnera, komentarz Poiriera *ad loca* nie wspomina w ogóle o żadnej misji⁶⁰⁶. Trzeci natomiast z przytoczonych cytatów doskonale wpasowuje się w kontekst przywołanej już partii NHC X, 40*, 12-22⁶⁰⁷. Autor *Marsanesa* odwołuje się zatem do pewnej grupy, którą wyraźnie oddziela od grzeszników. Grupy tej jednak nie da się uchwycić w żadnym kontekście społecznym. Podmiot nadawczy w partiach parenetycznych zresztą w ogóle nie przedstawia jej członków jako będących ze sobą w jakichkolwiek relacjach. Zakłada natomiast jasną, scentralizowaną strukturę komunikacyjną – objawienie idące od proroka do czytelników.

Warto jeszcze zauważyć, iż w tekście mamy wzmiankę o podobiznach woskowych i szmaragdowych, o których ktoś zostaje pouczony:

...] $\bar{\eta}\kappa\alpha\omicron\omicron\alpha\epsilon$

$[\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}]\omicron\gamma\epsilon\iota\eta\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}\epsilon\iota$

$[\eta\epsilon\bar{\eta}\bar{\eta}]\sigma\eta\alpha\tau\bar{\eta}\eta\omicron\gamma\lambda\gamma$

$[\bar{\eta}\bar{\eta}]\gamma\bar{\eta}\epsilon\iota\eta\epsilon\bar{\eta}\sigma\eta\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha[\iota]$

$[\eta\omicron\sigma]\pi\kappa\epsilon\sigma\epsilon\epsilon\eta\epsilon\tau\bar{\eta}\alpha$

$[\tau\sigma]\epsilon\eta\alpha[\kappa]\alpha\gamma\alpha\gamma\pi\epsilon\epsilon\iota\pi\epsilon$

$[\eta]\chi\pi\omicron[\bar{\eta}\bar{\eta}]\rho\epsilon\eta$

chmury

oraz wody i podobizny

figur woskowych

i jakieś wizerunki ze szmaragdu.

O reszcie cię pouczę.

To jest pochodzenie imion⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ BCNH T. 27, s. 365.

⁶⁰⁶ BCNH T. 27, s. 434. 460.

⁶⁰⁷ BCNH T. 27, s. 460.

⁶⁰⁸ NHC X, 34*, 29 – 35*, 6. Podobnie jak NHS 15, przyjmujemy znaczenie $\epsilon\iota\eta\epsilon$ 2, [w:] Crum, *The Coptic Dictionary*..., s. 80 „likeness, aspect, resemblance”.

Pierwsza osoba liczby pojedynczej zdaje się wskazywać, że jest to treść objawienia. Wymienione akcesoria to rekwizyty często wykorzystywane w praktykach magicznych – i prawdopodobnie o tego typu zabiegi tu chodzi⁶⁰⁹. Pearson sugeruje także, że trzynaście pieczęci, o których traktuje początkowa część objawienia, to „enigmatyczne odniesienia do praktyki rytualnej”. Nie podaje jednak argumentów za takim twierdzeniem, a my również ich nie znajdujemy⁶¹⁰. Tekst nie stroni też od treści astrologicznych⁶¹¹.

Zły stan zachowania nie pozwala wyciągnąć niemal żadnych wniosków na temat natury wspólnoty, w której powstał *Marsanes* i do której się zwracał. Nie można być nawet pewnym, iż faktycznie był przeznaczony do użytku wspólnotowego. Na pewno zwraca się do publiczności zainteresowanej objawieniami ze świata boskiego, mistycznym znaczeniem liter, spekulacjami magicznymi i astronomicznymi. Zawarta w nim pareneza nie wykracza jednak poza ogólniki dające się zastosować do każdej sytuacji. Ważne jest natomiast, iż zawarte w nim obszerne wykłady na temat znaczenia liter i ich układów (z długimi ciągami liter i sylab) wymuszają czytanie, a nie jedynie słuchanie tekstu, co skłania nas ku tezie, że zrozumienie tego tej apokalipsy jako całości wymagało czytania, a nie tylko słuchania. Był on zatem przeznaczony do prywatnego studium. *Marsanes* zaleca, żeby przekazywanie tekstu objawienia było poprzedzone oceną tego, komu miano go powierzyć. Takiej oceny mógł dokonywać obdarzony autorytetem członek grupy gnostyckiej lub – co w świetle dotychczasowych rozważań jest bardziej prawdopodobne – każdy jeden czytelnik objawienia.

Allogenes

Tytuł tego tekstu, wydzielony przestrzennie i graficznie, znajduje się w kolofonie⁶¹². Utwór posiada ramę dialogową, w obrębie której objawienie, które otrzymał *Allogenes*, przedstawiane jest jego synowi *Messosowi*. Obie postacie mają charakter alegoryczny. *Allogenes*, czyli „obcego pochodzenia”, reprezentuje całość pokolenia *Seta*, *Messos* (co znaczy „środkowy”) zaś może odnosić się do pośrednictwa między sferą niebiańską i ziemską⁶¹³. Mamy więc do czynienia z dialogiem wyobrażonym, który nie odnosi się do relacji między członkami wspólnoty, w której tekst ten powstał. Sam tekst zresztą ma być typową księgą ukrytą, a okoliczności ukrycia zostały przedstawione następująco:

⁶⁰⁹ NHS 15, s. 315, odsyła do miejsc w greckich papirusach magicznych, które mówią o używaniu woskowych podobizn i szmaragdów. Dalsze analogie daje BCNH T. 27, s. 453. Pearson, *Theurgic Tendencies...*, s. 265, przywołuje analogie do użycia roślin i kamieni w praktykach teurgicznych opisywanych przez *Jamblicha*.

⁶¹⁰ Pearson, *Theurgic Tendencies...*, s. 265.

⁶¹¹ NHC X 39, 28*; 42*, 1-6.

⁶¹² NHC XI, 69, 20.

⁶¹³ NHS 28, s. 175-176.

[.ΔΥΩ Π]ΕΧ[ΑΥ ΠΑ]Ι ΧΕ ΟΥΔΑ[Ι Π]
 [Π]Η ΕΤΗΛΑΧ[ΟΟ]Υ ΝΑΚ ΔΥ[Ω]
 ΕΤΗΛΑ† ΝΕΕΥΕ ΝΑΚ ΕΤΗΗ
 ΗΤΟΥ ΠΗΛΑΙ ΕΤΗΛΑΡΗΠΩΔ Π
 ΠΠΠΩΚ ΔΥΩ ΕΚΕΚΩ Π
 ΠΕΙΧΩΩΝΕ ΉΙΧΠ ΟΥΤΟΟΥ
 ΠΓΜΟΥΤΕ ΕΥΡΑΙ ΟΥΒΕ ΠΡΕ[Υ]
 ΔΡΕ?

I mówi mi: „zapisz co
 ci powiem i co
 ci przypomnę
 ze względu na tych, którzy będą godni po
 tobie i ukryj księgę na górze,
 i przyzwij strażnika”⁶¹⁴.

Owi „godni” to prawdopodobnie czytelnicy i użytkownicy księgi. Wspomina o nich w tekście także anioł (?) Jouel⁶¹⁵, zaznaczając jednak, że są także tacy, pozbawieni wiedzy, którym mówić nie należy⁶¹⁶. Karen King oraz Antti Marjanen uważają, że tekst ten był czytany w kontekście zebrania o charakterze kultowym i przeznaczony dla osób posiadających już pewne wtajemniczenie, co za tym idzie, że był wyłączony z powszechnej cyrkulacji⁶¹⁷. ΕΥΓΕΝΕΑ ΠΗΛΑΤΩΚΩ ma jednak znaczenie bardzo ogólne, wcale nie musi wskazywać na istnienie jakiegoś wewnętrznego kręgu wyznawców czy zwolenników. Faktycznie wynosi się ich nad poziom pozbawionych wiedzy, ale tymi ostatnimi są najpewniej po prostu osoby zupełnie spoza kręgu zwolenników zaprezentowanej w tekście nauki. Dlaczego bowiem autor *Allogenesa* miałby w szczególny sposób dyskredytować tych, którzy w przyszłości staną się pełnymi członkami wspólnoty (czego wymaga interpretacja King i Marjanena), pomijając zupełnie całą resztę ludzkości? Należy poprzestać na stwierdzeniu, że autor *Allogenesa* pragnął podkreślić wybraństwo czytelników księgi, przeciwstawić ich „pozbawionym wiedzy”. Kreuje w ten sposób pewną wspólnotę wyobrażoną, obdarzoną objawieniem niedostępnym dla innych. To jednak nie znaczy jeszcze, że mamy do czynienia z rzeczywistą grupą.

W tekście trudna do wyśledzenia jest obecność elementów liturgicznych. W NHC XI, 47, 9 znajdujemy następujące wezwanie:

⁶¹⁴ NHC XI, 68, 16-23. Literalnie „tego strażnika”, ale z kontekstu nie wynika o kogo chodzi.

⁶¹⁵ NHC XI, 52, 23-25: „ΕΤΗΠΩΔ ΗΗ ΕΤΕ ΟΥΠΩΚΩ ΠΗΟΟΥ ΕΩΤΗΗ : którzy są godni i którzy są zdolni słyszeć”.

⁶¹⁶ NHC XI, 52, 25-28: „ΟΥΤΕ ΠΠΕΤΕΩΩΕ ΔΗ ΠΕ ΕΧΟΟΥ ΕΥΡΑΙ ΕΥΓΕΝΕΑ ΠΗΛΑΤΩΚΩ ΕΤΡΕ ΠΙ ΤΗΡΩ ΕΤΧΟΕ ΕΤΕΛΙΟΣ : ani nie jest godnym mówić do pokolenia pozbawionego wiedzy o tym wszystkim, co przewyższa doskonałego”.

⁶¹⁷ K. King, *Revelation of the Unknowable God with Text, Translation, and Notes to NHC XI, 3 Allogenes*, Santa Rosa 1995, s. 117; Marjanen, *Sethian Books...*, s. 102-103.

ΕΤΒΕ

ΠΩΠΠΤΟΝ [ΛΕ] ΠΑΖΟΡ[Δ]ΤΟ[ΙΙ]

ΠΠΠΔ ΟΩΤΠ

Posłuchaj, co z kolei się tyczy

potrójnie wielkiego, niewidzialnego

ducha.⁶¹⁸

Po tym wezwaniu następuje anakleza⁶¹⁹, która jest niekiedy przerywana anamnezą⁶²⁰. Jeśli założyć, że wypowiedź ta kończy się na słowach ΔΠΟΚ ΔΕ ΠΤΑΡΙΟΩΤΠ ΕΙΠΙ ΠΑΩΗΡΕ (ja zaś, gdy usłyszałem o tych sprawach, mój synu)⁶²¹, to cała modlitwa stanowi treść objawienia⁶²², które z kolei jest przekazywane przez Allogenesa jego synowi Messosowi. Nie mamy szczególnych podstaw by przypuszczać, że tekst ten ma charakter liturgiczny. Nie możemy się także zgodzić z Johnem Turnerem, że modlitwa NHC XI, 56, 6-37 ma jakiś – poza zwrotem do boskiego adresata w drugiej osobie liczny pojedynczej – bliższy związek ze *Stelami Seta*⁶²³. W *Allogenesie* bowiem mamy do czynienia jedynie z wyliczeniem imion (wyglądających na *nomina barbara*) i boskich przymiotów – jest to zatem prosta anakleza. Co jednak ważniejsze, w *Allogenesie* podmiot modlitwy nie wypowiada się w pierwszej osobie liczby mnogiej, co każe powątpiewać w liturgiczny czy w ogóle wspólnotowy charakter tego tekstu.

W dalszej części tekstu mamy długą anaklezę o charakterze apofatycznym⁶²⁴. Jedną z postaci boskich wymienionych w tekście, Autogenes, wspomina o uwielbieniach, które zanoszą do bytów niebiańskich⁶²⁵, nie wiemy jednak, czy mamy do czynienia z autentycznymi formułami kultowymi, które funkcjonowały także poza tekstem *Allogenesa*.

Cenną wskazówkę na temat odbiorców tekstu daje nam *passus* traktujący o istnieniu bogów i aniołów:

⁶¹⁸ NHC XI, 47, 6-9.

⁶¹⁹ NHC XI, 47, 9-16.

⁶²⁰ NHC XI, 49, 14-24.

⁶²¹ NHC XI, 49, 38-39.

⁶²² Danego przez anioła (?) Jouela: NHC XI, 50, 20.

⁶²³ NHS 28, s. 177.

⁶²⁴ NHC XI, 62,2-63,28.

⁶²⁵ NHC XI, 58, 37-38: ΔΥΩ ΔΕΙΧΝΟΥ ΕΡΟΟΥ ΤΗΡΟΥ.

Π
 ΤΙΣΟΟΥΗ ΔΗ ΧΕ ΟΥΠΤΕ
 ΠΙΑΤΣΟΥΩΠΩ ΟΥΠΤΑΥ
 ΠΖΕΗΛΑΓΓΕΛΟΣ ΟΥΤΕ ΖΕΗ
 ΗΟΥΤΕ
 (...)

ΠΠΕΤΕΨΩΕ ΔΗ ΠΕ Ε
 ΧΩΡΕ ΕΚΟΛ ΠΖΟΥΟ ΠΟΥ
 ΗΠΕ ΠΣΟΠ ΕΚΚΩΤΕ

Nie
 wiemy czy
 niepoznawalny ma
 aniołów czy też bogów
 (...)

nie jest właściwym,
 abyś tracił więcej czasu
 na dowiadywanie się (tego: P.P.)⁶²⁶

Naszym zdaniem jest to wskazówka, że autor *Allogenesa* odwoływał się do chrześcijan. Dla politeistów istnienie takich bytów było oczywiste. Zwłaszcza platonicy wprowadzili różne kategorie bytów pośrednich, określanych jako dajmony⁶²⁷, lecz później także jako ἄγγελοι, cieszących się własnym kultem⁶²⁸. O eonach zamieszkanym przez bogów i anioły (a także przez inne byty) opowiadają również *Księgi Jeu* – utwór o kolorycie chrześcijańskim, przesiąknięty jednak magią⁶²⁹. Tylko chrześcijan mógł razić tego rodzaju przekształcony politeizm, zatem nasz autor radzi swym chrześcijańskim w ogóle się nie kłopotać czytelnikom tym zagadnieniem. Fakt ten potwierdza informację Porfiriusza, iż użytkownicy tych objawień *Allogenesa* byli chrześcijanami.

Wnioski

Na podstawie przedstawionych analiz jesteśmy w stanie wyodrębnić dwa różne konteksty funkcjonowania grup setiańskich. Pozostawmy w tej chwili na boku ten, który reprezentują teksty setiańsko-platońskie.

Podstawową kwestią jest pytanie o to, czy setianie tworzyli grupy społeczne *sensu stricto*, czy tylko grupy psychologiczne. W tekstach setiańskich często podkreślona jest tożsamość zbiorowa „synów Seta”, „niewzruszonego pokolenia” itp. Mamy więc do czynienia z wyraźnym językiem przynależności. Brak jednak technicznych określeń dotyczących formy organizacyjnej. Jedynie *Melchizedek* mówi o „ekklesia synów Seta”.

⁶²⁶ NHC XI, 67, 24-28. 33-35.

⁶²⁷ Didaskalikos 171.

⁶²⁸ Celsus, apud: Origenes, *Contra Celsum* 5, 2, dopuszcza możliwość, że chrześcijanie uważają anioły za bogów, sam skłania się jednak ku temu, by widzieć w nich dajmony. Ponadto: Porphyrius, apud: Augustinus, *De civitate Dei* 10, 26; J. Dillon, *Jamblichus of Chalcis (c. 240 – 325 A.D.)*, ANRW 2, 36, 2 Berlin 1987, s. 900-902; Inne przykłady: R. Cline, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden – Boston 2011, s. 91, przyp. 65. Cline, *Ancient Angels...*, s. 47-76, przedstawia również materiał inskrypcyjny, poświadczający kult różnych bóstw określanych jako ἄγγελοι.

⁶²⁹ CB 81, 27 – 82, 2, NHS 13. W *Pistis Sofia* pięciu wielkich archontów o imionach greckich bogów (Kronos, Ares, Afrodyta, Hermes, Zeus) jest interpretowanych jako planety (na ten temat: Zmorzanka, *Kosmos...*, s. 1364-1368). Jednak zarówno w *Allogenesie*, jak i w *Księdze Jeu*, bogowie są bezimienni, a więc taka identyfikacja nie byłaby uprawniona.

Teksty setiańskie szeroko traktują o sferze rytualnej, zwłaszcza związanej z chrztem. Niestety mówią o niej na poziomie mitologicznym, stąd nie jesteśmy tak skorzy jak inni, by przyjmować, że obrzęd ten miał miejsce także na płaszczyźnie społecznej – zwłaszcza, że w opisach tych nigdy nie wypowiada się zbiorowość. *Ewangelia Judasza* pozwala nam stwierdzić z pewnością, że wśród zwolenników nauki setiańskiej byli tacy, którzy powoływali się na autorytet Jezusa⁶³⁰. Z tego samego środowiska muszą pochodzić chrześcijańskie opracowania setiańskiego mitu, zawarte w *Hipostazie Archontów*, *Apokryfie Jana*, *Ewangelii Egipcjan*, polemiczny z chrześcijańską chrystologią wykład w *Potrójnej Protennoi*⁶³¹ czy silnie chrześcijański *Melchizedek*⁶³². Nie znaczy to jednak, że musimy mieć tu do czynienia z redakcjami tekstów pierwotnie niechrześcijańskich.

We współczesnych badaniach nad pseudepigrafami Starego Testamentu podkreśla się chrześcijański kontekst ich przekazu. Więcej nawet, chrześcijanie nie tylko interpolowali, ale wręcz tworzyli teksty oparte na motywach starotestamentowych⁶³³. Za zbyt naiwne należy uznać zatem podejście, które każdy tekst niezawierający nawiązań do Chrystusa czy przywołujący autorytet Seta każe uznać za tekst żydowskiej proveniencji. Gerard Luttikhuisen słusznie zauważa, że wiemy o wielu chrześcijańskich myślicielach z II w., którzy redefiniowali nową religię w opozycji do judaizmu i jego Boga. Nie mamy natomiast żadnych wskazówek co do istnienia podobnej grupy w judaizmie⁶³⁴.

Mamy zatem mocne podstawy, by uważać setian za swego rodzaju chrześcijan. To, plus wzmianka w *Melchizedeku*, upoważnia nas do tego, aby jako hipotezę roboczą przyjąć twierdzenie o organizacji grup setiańskich na zasadzie *ekklesia*, a zatem grupy społecznej *sensu stricto*. Musimy jednak poddać tę hipotezę krytyce, także w kontekście interesującego nas pytania o granice i struktury grupy.

Kluczowym dowodem istnienia grup setiańskich byłoby jednoznaczne dowiedzenie istnienia setiańskiego rytuału wspólnotowego – najlepiej inicjacyjnego – który określałby granice grupy. Niestety zadanie to, mimo że niemal wszystkie pisma setiańskie zawierają opis

⁶³⁰ Mamy jeszcze późną informację przekazaną przez Epifaniasza, Panarion 39, 1, 3, iż Setianie utożsamiają Seta z Chrystusem i Jezusem.

⁶³¹ Turner, *Sethian Gnosticism...*, s. 247-249.

⁶³² Autor tego tekstu najpewniej znał List do Hebrajczyków, z którego zaczerpnął figurę niebiańskiego kapłana Jezusa i jego ziemskiego odpowiednika, Melchizedeka: Mahé, BCNH T. 28, s. 16-17.

⁶³³ Doskonale, , poparte licznymi przykładami wprowadzenie w to zagadnienie daje M. de Jonge, *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testament of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Leiden – Boston 2003. Szczególnie interesujące są rozważania metodologiczne w rozdziale 3, poparte przykładami z licznych pism pseudepigraficznych w rozdziale 4 (De Jonge, *Pseudepigrapha...*, s. 29-68). Związane z tym zagadnieniem kwestie metodologiczne szeroko omawia A. Kraft, *Setting the Stage and Framing Some Central Questions*, JSJ 32 (2001), s. 370-395.

⁶³⁴ Luttikhuisen, *Sethianer?*..., s. 84. Autor ten przywołuje przykłady pseudo-Barnaby, Justyna, Marciona, Ptolemeusza, literatury pseudoklementyńskiej.

jakiś praktyk chrzcielnych, nie należy do łatwych. Jean-Marie Sevrin stara się wykazać rzeczywiste istnienie tego typu praktyk przy pomocy dowodzenia kumulatywnego. Po pierwsze, waga przywiązywana do chrztu jako aktu zbawczego i inicjacyjnego, niekiedy tylko poprzez wzmiankę o „zanurzeniu”, odwołuje się do jakiejś istotnej rzeczywistości znanej czytelnikom tekstów. Po drugie, aluzje i określenia niebiańskich ceremonii chrzcielnych odwołują się do konkretnych czynności. Po trzecie, w tekstach występują passusy liturgiczne – hymny i inwokacje. Po czwarte, w formułach liturgicznych obecne są skostniałe wyrażenia, niepowiązane z narracją mityczną obecną w narracyjnych partiach tekstu. Po piąte, w *Apokalipsie Adama* (i tylko tam) mamy polemikę z innymi praktykami chrzcielnymi⁶³⁵.

Dwa pierwsze argumenty nie mają wielkiej mocy przekonywania. Waga przypisywana temu rytuałowi mogła równie dobrze być wiązana z jego ponadziemskim charakterem i to do tego niebiańskiego chrztu mogą odsyłać rozsiane po tekstach setiańskich aluzje i metafory⁶³⁶. Detaliczność i konkretność opisu również nie jest przekonującym argumentem na rzecz realności obrzędów opisanych w micie. Przywołajmy tylko na zasadzie analogii pełne szczegółów wizje kultowe zawarte w *Apokalipsie Jana*. Wielkim kłopotem jest metaforyczny język wszystkich tekstów setiańskich, niezrozumiały sam przez się. Jeśli odnosiłby się do rzeczywistych rytuałów, to musiałby być zdekodowany. Możemy oczywiście przyjąć, że tego typu pouczenie odbywało się ustnie. Nie mamy jednak w ogóle dowodów na istnienie wśród setian jakiejś innej płaszczyzny komunikacyjnej niż teksty. Zgodnie z brzytwą Ockhama trzeba uznać, że setianie komunikowali się za ich pomocą, a co za tym idzie – nie praktykowali rzeczywistych rytuałów. Co więcej, prawdopodobnie rozumieli używane przez siebie metafory w różny sposób.

Trzy kolejne argumenty Sevrina posiadają natomiast swoją wagę. Autor ten zauważa, że analizowane przez niego partie hymniczne, choć zawierające elementy wspólne z partiami narracyjnymi, nie dają się z nich wywieść, zawsze bowiem wprowadzają nowe elementy, zwłaszcza nowe postacie, których pojawienie się w kontekście całości tekstu pozostaje niezrozumiałe⁶³⁷. Jest to silny argument za ich wtórnym włączeniem w obręb narracji. Nie jest to jednak jeszcze żaden dowód na ich powiązanie z rytuałem.

Wskazane przez Sevrina utrwalone formuły pojawiające się w kontekście opisów niebiańskiego chrztu, o których pisze iż pochodzą z „celebracji chrzcielnej lub inwokacji

⁶³⁵ Sevrin, *Le dossier...*, s. 250-253

⁶³⁶ Tak właśnie ma się rzecz z „zanurzeniem” w CH 4, 6.

⁶³⁷ Sevrin, *Le dossier...*, s. 260. Bierze on pod uwagę następujące partie hymniczne: NHC III, 66, 22 – 68, 1 = IV 79, 3 – 80, 15 (jedyne utwór, który wedle Sevrina jest hymnem w sensie ścisłym); NHC III, 64, 9 – 65, 26 = NHC IV 75, 24 – 77, 20; NHC III 66, 8 – 22 = NHC IV 78, 10 – 79, 3; NHC IX 16, 16 – 18, 7; NHC XIII 48, 11 – 35 (Sevrin mówi o litaniach; w partiach tych przeważają anaklasy).

bezpośrednio powiązanej z aktem chrzcielny” wcale nie muszą być wyjaśniane w takim kontekście⁶³⁸. Prawdą jest, że poświadczone są one w wielu tekstach, ale to wskazuje jedynie na istnienie pewnego wspólnego zasobu setiańskich tradycji, związanych z wyobrażeniami chrzcielny. Żadna z tych formuł nie wiąże się natomiast w jakikolwiek sposób z samą akcją chrzcielną.

Jeśli zaś idzie o polemikę w *Apokalipsie Adama*, jest ona, jak wyżej wskazaliśmy, skierowana właśnie przeciwko tym, którzy chrzczą w wodzie, nie jest więc argumentem za setiańskim rytmem chrzcielny.

Podsumujmy. W oparciu o dostępną bazę źródłową nie da się wykazać istnienia setiańskiego rytu chrzcielny. Istniała złożona i bogata tradycja setiańska dotycząca chrztu, ale bardzo prawdopodobne, że odnosiła się ona nie do rytu, ale do zdarzenia mitycznego. Uderzające jest, że – jak już wspomnieliśmy – w dość licznych hymnach setiańskich nigdy nie pojawia się pierwsza osoba liczby mnogiej, mało zaś prawdopodobne aby – jeśli setianie praktykowali rytuał chrzcielny – było to samozanurzenie⁶³⁹. Taki rytuał zresztą nie wchodziłby w pole naszego zainteresowania. Skoro nie występował rytuał chrztu, trudno również mówić o istnieniu, podobnych do granic chrześcijańskiej *ekklesia*, granic grup setiańskich.

Na bazie dostępnych tekstów dość sporo możemy natomiast powiedzieć o strukturze komunikacyjnej grup setiańskich. Brak nam jednak jakichkolwiek informacji o komunikacji bezpośredniej, ustnej. Co prawda, liczne fragmenty hymniczne mogły pierwotnie być wygłaszane, nie mamy jednak na to dowodów. Jeśli były z kolei czytane na głos w mniejszym czy większym gronie, to i tak nie zawierają żadnego śladu interakcji (jak na przykład wspólne odmawianie czy dialog responsoryjny), w jakie potencjalni słuchacze mogliby wchodzić pod wpływem lektury czy to z czytającym, czy to między sobą. Uderza w nich brak form pierwszej osoby liczby mnogiej, które świadczyłyby o ich wspólnotowym wygłaszaniu, jak również drugiej osoby liczby mnogiej które zdradzałyby obecność słuchaczy. A zatem prawdopodobnie od początku istniały w formie spisanej, podobnie jak pozostałe utwory setiańskie. Służyły też raczej modlitwie prywatnej niż wspólnotowej.

Niektóre z tekstów, jak np. *Apokryf Jana*, mają charakter syntetycznego wykładu, podanego w atrakcyjnej formie dialogu. Musiały być przeznaczone także dla zewnętrznego

⁶³⁸ Sevrin, *Le dossier...*, s. 269. Omówienie tych formuł Sevrin, *Le dossier...*, s. 261-269.

⁶³⁹ Sevrin, *Le dossier...*, s. 255, omawia rolę mistagoga (un mystagogue), który miałby dawać chrzest, jedyne jednak poświadczenia takiej funkcji występują w narracjach mitycznych, w których chrztu udzielają różne byty niebiańskie.

czytelnika. Dlatego właśnie tekst *Apokryfu* był znany już Ireneuszowi i dlatego mógł się on w tak wielu kopiach.

Bardzo podobnie rzecz może się mieć z *Hipostazą Archontów*, którą można potraktować również jako swego rodzaju *eisagoge* w naukę setiańską, również częściowo podaną w atrakcyjnej formie dialogowej. Powołanie się na autorytet Pawła miało wzmacniać jej oddziaływanie na chrześcijan. Język sekretności, nie tylko nie wyklucza rozumienia tych tekstów jako skierowanych na zewnątrz, ale wręcz wzmacnia tę hipotezę. Zapewniał on legitymizację i rozpowszechnienie tradycji, która musiała konkurować z już istniejącymi interpretacjami tych samych zjawisk.

Karen King wyjaśnia pozorną sprzeczność, z jaką mamy do czynienia w sytuacji kiedy otrzymujemy tajemne objawienie w formie spisanej, bardzo podatnej na dostanie się w niepowołane ręce. Otóż tylko taka forma zapewnia szeroką cyrkulację. Celem autorów pism setiańskich jest bowiem poszerzenie, a nie zawężenie grona czytelników⁶⁴⁰. Z kolei Tobias Nicklas udowadnia, że określenie „apokryf”, które pojawia się w takich tekstach jak *Apokryf Jana* czy *Ewangelia Judasza*, ale trafnie określa też teksty innych objawień, nie jest wcale narzucone z zewnątrz i piętnujące, ale wręcz przeciwnie. Wskazuje ono na objawienie o specjalnej wadze, zwrócone ku niewielkiej grupie⁶⁴¹. Autorzy tego typu tekstów zabiegali zatem o odbiorcę, stwarzając poczucie uczestnictwa w elitarnym kręgu. Wiemy zatem, że setianie komunikowali się z publicznością zewnętrzną. Dla istnienia grupy społecznej konieczne są jednak struktury komunikacji wewnętrznej.

W przypadku hipotezy o *ekklesia* jako formie organizacyjnej grup setiańskich, naturalnym byłoby przyjęcie, że komunikacja wewnętrzna odbywała się podczas zebrania wspólnotowego. Wiemy, że w II w. na zebraniach chrześcijańskich czytano teksty apokaliptyczne. Dotyczy to *Apokalipsy Jana*⁶⁴², *Apokalipsy Piotra*⁶⁴³, a także *Pasterza*

⁶⁴⁰ K. King, *Mystery and Secrecy in the Secret Revelation of John*, [w:] *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. C. H. Bull, L. I. Lied, J. D. Turner, NHMS 72, Leiden 2012, s. 74. Dalsze wywody King – która sugeruje, że w grupie stojącej za AJ wyrażano tajemnicę objawienia poprzez rytualne akty mowy, pisania czy zachowywania ciszy – nie mają żadnego poparcia w tekście, a nawet trudno je sobie wyobrazić.

⁶⁴¹ T. Nicklas, „*Apokryph gewordene Schriften*”? *Gedanken zum Apokryphenbegriff bei Großkirchlichen Autoren und in einigen „gnostischen” Texten*, [w:] *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort*, ed. J. A. van den Berg [et al.], NHMS 74, Leiden – Boston 2011, s. 557-562.

⁶⁴² Ap 1, 3 zawiera błogosławieństwo dla czytającego i słuchaczy, zatem autor dzieła zakładał, że będzie ono odczytywane publicznie. Podobnie w Ap 22, 18 autor zwraca się do tych, którzy będą słuchać (nie czytać!) księgi. O przeznaczeniu tekstu do publicznego odczytania świadczy również forma epistolarna, w której zostaje podane objawienie (Ap 1, 4). Jej publiczną lekturę potwierdza Canon Muratori 71. Mamy ponadto aż pięć papirusowych fragmentów *Apokalipsy Jana* z terenu Egiptu, datowanych na II-III w. (więcej potwierdzeń mają Mt, Łk, J, Dz): L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids – Cambridge 2006, s. 31-32.

Hermasa⁶⁴⁴. Autor prologu do *Męczeństwa św. Perpetuy* wspomina o swoim poważaniu dla nowych wizji i zaznacza, że są one odczytywane publicznie⁶⁴⁵. Nie ma zatem przesłanek *a priori*, które kazałyby wykluczyć apokalipsy setiańskie z publicznej lektury.

Przeciwko takiej interpretacji może jednak świadczyć argumentacja *ex silentio*. Otóż o ile autorzy chrześcijańscy niezwykle często piętnują zgromadzenia heretyckie różnego rodzaju, jak również lekturę tekstów o podejrzanym dla nich proveniencji, to nie znajdziemy wzmianki na temat grup czytających teksty podobne do tych, które omawiamy wyżej – z wyjątkiem *Ewangelii Judasza* i *Apokryfu Jana* (nie wymienionego z tytułu), choć o kontekście ich lektury Ireneusz, nasz jedyny informator, nie wspomina.

Argument ten jednak tylko pozornie ma dużą wagę. Zauważmy że spośród chrześcijańskich pism z Nag Hammadi tylko lektura *Ewangelii Tomasza* jest poświadczona niezależnie⁶⁴⁶. Mamy również szereg innych utworów, znanych ze znalezisk papirusowych, których nikt nigdzie nie wspomina. Oczywiście nie da się tego wykazać wprost, ale wydaje się nieprawdopodobne, aby podstawowy kontekst ich lektury był inny niż wspólne zgromadzenie, jedyne miejsce gdzie zdecydowana większość – niepiśmiennych i nienależących do osób szczególnie zamożnych – chrześcijan mogła mieć kontakt z chrześcijańskim tekstem. Nie znaczy to oczywiście, że czytano te teksty jako Pismo, mogły jednak służyć jako lektury budujące lub być wykorzystywane w ustnym pouczeniu danym podczas zebrania. Niestety nadal poruszamy się w obszarze prawdopodobieństwa, nie zaś pewności. Ponadto argumenty przeciwko strukturze typu *ekklesia* zdają się przeważać.

Poszczególni setianie na pewno czytali, interpretowali i opracowywali teksty. Dostępne nam teksty musiały jednak powstać w luźno powiązanych ze sobą kontekstach, zawierają bowiem szereg sprzeczności i alternatywnych rozwiązań. Nie jest możliwe, żeby ta sama grupa legitymizowała się objawieniem idącym raz od Seta, raz od Jezusa, a jeszcze kiedy indziej od innej istoty (Eleleth w *Protennoii*, Melchizedek). Co ważniejsze, teksty te wzajemnie się na siebie nie powołują, a poszczególni autorzy nie zdradzają się ze

⁶⁴³ Canon Muratori 71-72, akceptuje tę księgę, choć zastrzega, że są tacy, którzy sprzeciwiają się jej czytaniu na zgromadzeniu. Niemniej poświadcza to praktykę publicznej lektury.

⁶⁴⁴ Być może praktyka ta sięga samego Hermasa: M. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas"*, Göttingen 1989, s. 99-100. Akurat w wypadku *Pasterza* Canon Muratori 77-80 sprzeciwia się czytaniu tego pisma na zgromadzeniu – co potwierdza praktykę takiej lektury, którą jeszcze na początku IV w. zna Euzebiusz, *Historia ecclesiastica* 3, 3, 6-7. Niezwykła liczba kopii (11) tego pisma z II i III w. znalezionych w Egipcie, potwierdza powszechną lekturę tego tekstu – z innych Pism posiadamy więcej egzemplarzy jedynie *Księgi Psalmów* (18), *Ewangelii Jana* (15) i *Ewangelii Mateusza* (12): Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 30. 32.

⁶⁴⁵ *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis*, 1, 5 : nos qui sicut prophetias ita et uisiones nouas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus ceterasque uirtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus.

⁶⁴⁶ Testimonia w: NHS 20, s. 103-109.

znajomością innych wersji mitu setiańskiego (jedynie HA wykazuje znajomość pewnych partii AJ, OdNor jest zaś rozwinięciem wątku z HA).

Oczywiście przykład gmin chrześcijańskich z II w. pokazuje nam, że możliwe jest oparcie tożsamości wspólnoty na heterogenicznym korpusie pism, niemniej wymaga to czasu i nie przebiega bez oporów. Żadne z pism setiańskich nie próbuje jednak dokonać harmonizacji różnorodnych tradycji. W żadnym nie znajdujemy śladu konfuzji, jaką musiałaby powodować niejednorodność własnej tradycji, gdybyśmy mieli do czynienia z grupą, która zabiega o spójność. *Hipostaza archontów* dostarcza nam jednak dowodu, że teksty te funkcjonowały w jakimś kontekście interpersonalnym. Została bowiem wysłana przez swego autora zainteresowanemu tą tematyką odbiorcy. Odbiorca ten skądinąd wiedział, o co pytać i kto mu może dać odpowiedź. Jest to dowód, że między poszczególnymi czcicielami Seta istniały związki osobiste. Nie znaczy to jednak, że sami setianie tworzyli odrębne grupy.

Bardziej prawdopodobne jest, że mamy do czynienia z jednostkami i niewielkimi kręgami w obrębie gmin chrześcijańskich. Moglibyśmy w takim wypadku mówić o osobistych kontaktach, wewnętrznej cyrkulacji książek i produkcji nowych tekstów na użytek zarówno konkretnych jak i nieznanych osobiście czytelników. Nie ma jednak mowy o jakimś tajnym obiegu literatury. *Ewangelia Judasza* pokazuje, że osoby reprezentujące ten sposób myślenia potrafiły w zdecydowany sposób wyrazić swój sprzeciw wobec kierunku, w jakim zmieniały się wspólnoty chrześcijańskie pod koniec II w. Sprzeciw ten, aby wybrzmiał, musiał być wyrażony w sposób otwarty.

Rozważania nad strukturą komunikacyjną grup setiańskich prowadzą zatem do wniosku, że przynajmniej do początków III w. mamy do czynienia z grupami psychologicznymi w obrębie gmin chrześcijańskich, opartymi niekiedy na osobistej znajomości, w większej jednak mierze – na pewnej wspólnocie wyobrażeń. Setianie zatem nie organizowali się w odrębne grupy o charakterze *ekklesia*, ale wykorzystywali istniejące struktury grupowe, aby funkcjonować jako subgrupa.

Pozostaje nam jeszcze argument materialny. *Apokryf Jana* znany był przynajmniej w trzech różnych wersjach – był to zatem tekst istotny, który czytano przez dłuższy czas i redagowano w zależności od potrzeb. Ponadto, przełożono go trzykrotnie na koptyjski. *Ewangelię Egipcjan* natomiast przełożono przynajmniej dwukrotnie. Dowodzi to kilku rzeczy. Po pierwsze: sama forma tych tekstów nie była uznana za uświęconą, co umożliwiało ich redakcję. Po drugie: czytano je w dłuższym okresie czasu – na pewno przez ponad stulecie – choć pewnie charakter tej lektury ulegał zmianie. Po trzecie: czytano je w więcej niż

jednym miejscu (*Apokryf Jana* przynajmniej w trzech). Po czwarte: Pod koniec III w. przynajmniej niektórzy z czytelników, nie mieli styczności z innymi grupami, które wykorzystywały ten tekst – gdyby mieli, nie podejmowaliby trudnu powtórnego przekładu tego samego utworu. Po piąte: kopie tej samej wersji tekstu świadczą o tym, że tekst przepisywano – pewnie dlatego, że było na niego duże zapotrzebowanie lub z tego względu, że kopie ulegały zniszczeniu (a najpewniej jedno i drugie). Wszystko to razem wzięte sugerowałoby raczej lekturę wspólnotową niż prywatną. Trudno zresztą wyobrazić sobie, że osoba znająca grecki przekłada tekst na język koptyjski niepewna, że przekład ten znajdzie czytelników. A zatem nawet jeśli taka osoba nie funkcjonowała w obrębie grupy „setiańskiej”, to znała osobiście osoby zainteresowane tego typu treściami (i to podanymi po koptyjsku).

Wydaje się więc, że gdzieś w III w. nadal istnieli gnostycy (których już niekoniecznie trzeba określać jako setian) zainteresowani tego typu tekstami, tworzący w gminach chrześcijańskich niewielkie i izolowane kręgi oparte na relacjach osobistych, jednak bez struktur grupowych. W tym okresie teksty setiańskie cyrkulowały już tylko wewnątrz wąskiego grona czytelników; ich wydostanie się na zewnątrz narażałoby bowiem ich posiadaczy na reperkusje ze strony gminy. Dopiero zatem w tym momencie nabierają one charakteru tekstów ezoterycznych.

Ponieważ już ustaliliśmy, że grupy setiańskie nie organizowały się na zasadzie chrześcijańskiej *ekklesia* i że w rzeczywistości mamy do czynienia z grupami psychologicznymi, rozumiemy, dlaczego w tekstach setiańskich nie ma nawet poszlak, które pozwoliłyby wnioskować o strukturze przywództwa.

Drugi kontekst funkcjonowania tekstów setiańskich jest bardziej uchwytny. To rzymskie środowisko platonizujących chrześcijan z drugiej połowy III w. Prawdopodobnie z tekstów tych korzystali także niechrześcijanie zainteresowani mistyką religijną o zabarwieniu platońskim (np. przyjaciele Plotyna). Nie jest jednak tak, że dwa omawiane konteksty setiańskie nie miały ze sobą związku.

Oprócz wspólnych motywów religijnych, *Allogenes* ma po prostu partię wspólną z *Apokryfem Jana*⁶⁴⁷. Turner uważa, że mamy tu do czynienia ze wspólnym źródłem⁶⁴⁸. Nie można jednak wykluczyć, że autor *Allogenesa* posłużył się *Apokryfem Jana*. Teksty setiańsko-platońskie na pewno powstały w środowisku o inspiracjach filozoficznych, z tekstu

⁶⁴⁷ NHC XI, 62, 28 – 63, 25 = NHC II 3, 18-33 = CB 24, 6 – 25, 7. Synopsę daje Turner, *The Platonizing Sethian Treatises...*, s. 164-165.

⁶⁴⁸ Turner, *The Platonizing Sethian Treatises...*, s. 147.

Porfiriusza wynika jednak pośrednio, że ich autorzy to nie wymienieni przez niego z imienia Adelfiusz i Akwilinus. Z powagi, z jaką Porfiriusz i Plotyn traktują te teksty (cytowanie, osobne odparcie na piśmie), wynika, że chrześcijańscy gnostycy byli zwolennikami zawartej w nich doktryny. Plotyn nie pisze ani nie każe napisać odparcia nauk Filokomosa czy Lydosa, ale właśnie ksiąg Zoroastra i Zostrianosa – one zatem musiały być centralne dla myśli owych gnostyków. Oczywiście przy okazji służyły za poręczny katalog demonów, w sam raz do magicznych i teurgicznych zastosowań. Te same lub podobne księgi czytano w niektórych kręgach chrześcijańskich w IV w., o czym zaświadcza Epifaniusz. Ich autorytet (przynajmniej objawienia Nikotheosa) był uznawany także przez Zosimosa. W przypadku tych ksiąg mamy zatem do czynienia z dość długim okresem funkcjonowania – bo przynajmniej ok. 100 lat – i dość szeroką cyrkulacją, co musiało się wiązać z istnieniem wielu kopii. Księgi te były dostępne na pewno w Rzymie i w różnych okolicach Egiptu.

Nie wiemy, czy owi setianie tworzyli szkołę (szkoły). Porfiriusz i Plotyn nic o tym nie mówią. Mieli oni jednak swych zwolenników i słuchaczy, a zatem prowadzili nauczanie. Skoro ich pisma były dostępne i ponieważ nasze źródła nie mówią nic na temat sekretności ich nauczania (a byłby to łatwy przedmiot ataku; skoro Plotyn oskarża ich o podejrzaną magię, to o ile większy efekt miałoby oskarżenie o tajne zebrania), nie może być mowy o żadnych zamkniętych grupach, które funkcjonowały na podobieństwo kręgów hermetystów.

Stele Seta potwierdzają istnienie wspólnotowego kultu przynajmniej w niektórych grupach platonizujących setian. Mamy zatem do czynienia z rzeczywistymi grupami, których granice są jednak dość rozmyte.

Wielu badaczy wskazało już na ideowe związki traktatów setiańsko-platońskich z innymi fenomenami religijnymi późnego antyku. Szczególnie często podkreślano ideologiczne związki z *Wyroczniami chaldejskimi*⁶⁴⁹. Regine Charron w sposób uderzający pokazuje tak terminologiczne, jak – co ważniejsze – strukturalne analogie pomiędzy tekstami setiańskimi a pismami alchemicznymi kierowanymi do publiczności chrześcijańskiej⁶⁵⁰. Podobnie przebiegają analizy Marvina Meyera, pokazujące obecność w niektórych tekstach setiańskich postaci oraz formuł i zabiegów wykorzystywanych w koptyjskich tekstach

⁶⁴⁹ J. D. Turner, *The Chaldean Oracles and the Metaphysics of the Sethian Platonizing Treatises*, ZAC 12 (2008), s. 39-58.

⁶⁵⁰ R. Charron, *The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature*, VCh 59 (2005), s. 438-456. Szczegółowo wskazuje na analogie między tekstem zwanym jako *Dialog Kleopatry z Filozofami* (διάλογος, φιλοσόφων καὶ Κλεοπάτρας) a hymnem Pronoi z dłuższej recenzji Apokryfu Jana. Pokazuje jednak także podobieństwa na ogólniejszym poziomie – na przykład między pięcioma pieczęciami Setian a pięcioma etapami otrzymywania złota przez alchemików. W *Dialogu* pojawia się również określenie „komnata małżeńska” na zmianę koloru metalu potraktowanego kwasem siarkowym (sulphur water). Określenie to prawdopodobnie zostało zaczerpnięte z języka walentynian.

magicznych⁶⁵¹. Kierunek wędrówki motywów trudno określić z pewnością (jakkolwiek znane teksty alchemiczne są raczej późniejsze), wyraźnie widać jednak, że platońscy setianie żywo uczestniczyli w późnoantycznej wymianie tradycji tajemnych. Zarówno neoplatonizm, jak i magia – jakkolwiek z różnych przyczyn – preferują szczególnie cichą modlitwę, która nie wymaga obecności żadnej wspólnoty⁶⁵².

Struktura komunikacyjna w grupach setiańsko-platońskich opierała się chyba w dużej mierze o teksty pisane. *Marsanes*, a po części również *Zostrianos*, zawierają treści, które w pełni można przyswoić jedynie podczas lektury, a zatem w ich wypadku obecność wspólnoty jest zbyteczna⁶⁵³. W późniejszym czasie, jak to pokazują *Księgi Jeu*, mamy do czynienia z podejściem, które widziało w nich teksty objawione. Jako takie mogły służyć lekturze indywidualnej lub dla niewielkiego kręgu osób. Ponieważ w IV w. publiczna lektura tego typu tekstów raczej nie uszłaby uwagi otoczenia (nawet Epifaniusz nie wspomina o tym, że czyta się te teksty na zgromadzeniach), wydaje się to bardziej prawdopodobne niż lektura na zgromadzeniu. *Stele Seta*, Porfiriusz i Plotyn wskazują jednak wyraźnie na zbiorowość. W wypadku setian rzymskich zaryzykowalibyśmy zatem przyjęcie modelu chrześcijańskiej *ekklesia* o profilu szkolnym, skoncentrowanej na studium różnorodnych tradycji intelektualnych. Jej granice jednak były nieostre zarówno od strony pogańskich tradycji intelektualnych późnego antyku, jak i od strony gminy chrześcijańskiej. Struktury komunikacji i (zapewne) przywództwa bardziej przypominały model szkoły filozoficznej niż chrześcijańskiej *ekklesia*.

Organizacja grup gnostycznych w świetle tekstów walentyniańskich

Fragmenty zachowane u pisarzy chrześcijańskich i świadectwa patrystyczne

Nazwa „walentynianie” nie pojawia się w żadnym z tekstów uznanych za walentyniańskie⁶⁵⁴. Była natomiast używana przez niewalentyniańskich chrześcijan, począwszy od lat pięćdziesiątych II w.⁶⁵⁵ i miała – jak zresztą inne jej podobne – wydźwięk

⁶⁵¹ Meyer, *Gnōsis...*, s. 513-516.

⁶⁵² Na temat cichej modlitwy w magii i neoplatonizmie: P. van der Horst, *Silent Prayer in Antiquity*, Numen 41 (1994), s. 7-11.

⁶⁵³ Rodzi się tutaj interesujące pytanie o sposób lektury tych tekstów. W antyku przynajmniej niektórzy, szczególnie nawykli do lektury, potrafili czytać bez wypowiedzania słów (B. M. W. Knox, *Silent Reading in Antiquity*, GRBS 9, 1968, s. 421-435). Teksty ezoteryczne wydają się szczególnie podatne na tego typu lekturę, która zapewne zachowywała tajemnicę.

⁶⁵⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 7, 108, 1, podaje, że walentynianie wzięli nazwę od Walentyna. Nie precyzuje jednak, czy sami tak się określali, czy też tak nazywali ich inni. Z braku potwierdzenia w źródłach własnych dla pierwszego stanowiska, druga możliwość wydaje się daleko bardziej prawdopodobna.

⁶⁵⁵ Po raz pierwszy Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 35, 5.

polemiczny, wskazujący na partykularyzm tej grupy⁶⁵⁶. W II i III w. sami walentynianie na pewno uważali się za chrześcijan⁶⁵⁷ i przyznawali do wspólnej z nimi wiary⁶⁵⁸.

Dopiero w IV w. znajdujemy pewne świadectwa oddzielenia się walentynian od gmin chrześcijańskich. Pierwszym z nich jest list Juliana Apostaty z 362 r. do mieszkańców Edessy, w którym nakazuje on konfiskatę mienia ariańskiego po tym, jak arianie (οἱ δὲ τῆς Ἀρειανικῆς ἐκκλησίας) podnieśli rękę na mieszkających w Edessie walentynian (ἐπεχείρησαν τοῖς ἀπὸ τοῦ Οὐαλεντίνου)⁶⁵⁹. Ambroży z Mediolanu natomiast w dwóch listach z 388 r. (do cesarza Teodozjusza i do siostry) wzmiankuje spalenie przez mnichów sakralnego budynku walentynian⁶⁶⁰. Bez wątplenia zatem mamy do czynienia z grupą, której odrębność była postrzegana wyraźnie tak przez władzę rzymską jak przez innych chrześcijan (nie tylko biskupów). Grupa ta sprawowała odrębny kult we własnych budynkach sakralnych. Granice grupy są tu wyraźne i powszechnie znane, choć źródła nie precyzują dokładnie ich przebiegu.

Dla czasów wcześniejszych, zwłaszcza dla II w., precyzyjne określenie granic grupy/grup walentyniańskich oraz ich organizacji jest daleko trudniejsze i jest przedmiotem sporu między badaczami. Christoph Marksches podkreśla, że zachowane fragmenty Walentyna wskazują na zasadnicze różnice pomiędzy nim samym a późniejszymi walentynianami⁶⁶¹. Walentyn – w opinii Markschesa – działał jako przyjezdny chrześcijański nauczyciel⁶⁶², podobnie jak wielu innych w jego czasie, choć o funkcjonowaniu jego szkoły nie wiemy wiele. Dzieje walentynianizmu zaczynają się, dalej zdaniem Markschesa, wraz z rozpoczęciem samodzielnej działalności przez uczniów Walentyna. To Marksches jest wreszcie głównym zwolennikiem tezy o organizacji grup walentyniańskich w formie szkoły⁶⁶³, która – jakkolwiek obecna i wcześniej – dopiero w jego pracach doczekała się

⁶⁵⁶ Greckie nazwy kończące się na -ιστος zostały ukute z łacińskich określeń z okresu wojny domowej I w. p.n.e. typu: Caesarianus – „zwolennik Cezara” itp.: Kraft, *Gnostische Gemeinschaftsleben...*, s. 110.

⁶⁵⁷ Takie określenie pada kilkakrotnie w *Ewangelii Filipa*. Nie jest to jednak kontekst polemiczny, a ponieważ tekst ten (lub jego źródła) powstał na użytek wewnętrzny, autor zapewne odnosi je do siebie i swego środowiska: NHC II, 52, 21-24. Prawdopodobnie również taki wydźwięk ma NHC II, 62, 26-35; 64, 22-30; 67, 23-27. Także: Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 35, 5; *Refutatio* 6, 52, 2 (Χριστοῦ μαθητάς).

⁶⁵⁸ Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 15, 2; Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 1, 4.

⁶⁵⁹ Iulianus, *Epistulae* 59 (K. Koschorke, *Patristische Materialien zur spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, [w:] *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eight International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd-8th 1979)*, ed. M. Krause, NHC 17, Leiden 1981, nr VIII, s. 132-133).

⁶⁶⁰ Ambrosius, *Epistulae extra collectionem* 1, 1; 1a, 16. Ambroży starannie unika określenia tego budynku terminem „ecclesia”, pisze zaś o „fanum”. „conventiculum” czy po prostu „aedificium”.

⁶⁶¹ Marksches, *Valentinus...*, s. 392-402.

⁶⁶² Zdaniem Markschesa, *Valentinus...*, s. 404-405, wykladał on egzegezę biblijną w oparciu o tradycje platońskie, w duchu teologii aleksandryjskiej, co pozwala zestawiać go z Filonem i Klemensem.

⁶⁶³ Choć zastrzega (Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 436): „The category «school» does not provide a comprehensive approach to the quite disparate and colorful reality of ‘Valentinian Gnosticism’ (and even less

uzasadnienia. Jego zdaniem „nie można wątpić, że istniał «walentyniański» program wykładów i dyskusji”⁶⁶⁴. Uważa, że kiedy Ireneusz stwierdza, iż walentynianie wykładali swą kosmologię nie publicznie, ale dla węższego kręgu osób za pieniądze⁶⁶⁵ nawet jeśli ten ostatni szczegół Ireneusz wymyślił dla oczernienia swych oponentów – faktem pozostaje, że takie wykłady miały miejsce. Podczas nich komentowano teksty założycielskie, o czym świadczy fragment ósmy Walentyna, w którym walentynowy hymn jest opatrzony takim komentarzem⁶⁶⁶.

Konkludując, stwierdza Marksches, iż koncepcja walentynian jako „szkoły” nie jest czystym wymysłem herezjologów. Przynajmniej Ptolemeusz i niektórzy jego uczniowie rozumieli siebie w takich kategoriach. Nazywali siebie „uczniami Walentyna” i na początku III w. rozróżniali wśród siebie dwie szkoły. Marksches podkreśla szereg organizacyjnych i terminologicznych punktów wspólnych między szkołami filozoficznymi wczesnego cesarstwa a walentynianami. Relacje opierały się na związku nauczyciel – uczeń, znana była *diadoche* nauczycieli, nauka odbywała się poprzez wykłady, komentarze i dyskusje. Komentowano teksty założyciela, problemy rozwiązywano metodą rozróżnienia (*diarezy*) i proponowano nowe wyjaśnienia. Wspólnota nauczania walentynian zdradzała także cechy wspólnoty życia⁶⁶⁷. Wedle Markschiesa, przynajmniej Walentyn i Ptolemeusz mogą być zaliczeni do profesjonalnych filozofów, którzy mieli po prostu „niedouczone uczniów (not sufficiently educated students)”, działających już jako filozofowie nieprofesjonalni⁶⁶⁸.

Radykalnie odmienną interpretację fragmentów Walentyna dał Einar Thomassen, zdaniem którego istotne elementy systemu walentyniańskiego można odczytać już w tych najwcześniejszych świadectwach⁶⁶⁹. Stwierdza on stanowczo, że wspólnota walentyniańska identyfikowała się jako *ekklesia*, a „opisywanie walentynianizmu jako szkoły, co jest wciąż

does it allow a comprehensive sociological description of this phenomenon). But it illustrates at least a large number of prosopographical and doxographical reports we possess of this enterprise”. Jego stanowisko przyjął w całości Hafner, *Selbstdefinition...*, s. 265-267. W opozycji do Markschiesa występowali z jednej strony G. Quispel (zob. subtelna uszczypliwość pod adresem Markschiesa w jego artykule: G. Quispel, *The Original Doctrine...*, s. 333), z drugiej – Thomassen.

⁶⁶⁴ Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 425.

⁶⁶⁵ Irenaeus *Adversus haereses*, 1, 4, 3: „ἃ καὶ εἰκότως δοκοῦσί μοι μὴ ἅπαντας θέλειν ἐν φανεῷ διδάσκειν, ἀλλ’ ἢ μόνους ἐκείνους τοὺς καὶ μεγάλους μισθοὺς ὑπὲρ τηλικούτων μυστηρίων τελεῖν δυναμένους : Uważam za rozsądne mniemać, że zupełnie nie chcą nauczać publicznie, ale raczej tylko tych, co są w stanie uiścić znaczną opłatę za tak wielkie tajemnice”.

⁶⁶⁶ *Refutatio*, 6, 37, 8. Drugim argumentem jest posłużenie się psalmami Walentyna przez Aleksandra: Tertullianus, *De carne Christi* 17, 1; Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 423.

⁶⁶⁷ Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 437.

⁶⁶⁸ Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 438.

⁶⁶⁹ Thomassen, *Spiritual Seed...*, s. 488-490. Ponadto pamiętajmy, że już w latach pięćdziesiątych II w. Justyn (*Dialogus cum Tryphone* 35, 5) określił walentynian jako heretyków – w tym czasie zaś Walentyn mógł przebywać jeszcze w Rzymie lub też dopiero niedawno go opuścił. Inna sprawa, że Justyn wyrażał tylko opinię skupionej wokół siebie grupy, nie zaś całego kościoła rzymskiego.

powszechnie we współczesnej nauce, wywodzi się od herezjologów, dla których nie mogło być mowy o innym kościele niż ich własny⁶⁷⁰. Jakkolwiek Thomassen dokładnie rekonstruuje rytuał walentyniański, nie poświęca jednak miejsca kwestiom organizacyjnym, które mogłyby znacznie wzmocnić jego pogląd.

Każda próba określenia stanowiska teologicznego Walentyna obarczona jest dużym ryzykiem. Zachowane osiem fragmentów to teksty krótkie i wyrwane z kontekstu. Obecne w nich elementy, także pomniejsze motywy, które odgrywają istotną rolę w późniejszym walentynianizmie, świadczą raczej o kontynuacji niż o zerwaniu i pozwalają uznać Walentyna za gnostyka⁶⁷¹. Tezą do udowodnienia nie jest zatem ciągłość, ale właśnie nieciągłość – naszym zdaniem Marksches zbyt pochopnie zakłada radykalne zerwanie między Walentynem a jego uczniami, jego zaś interpretacja przyczyn tej nieciągłości pozostaje tylko hipotezą⁶⁷². Naszym zdaniem nie są jednak rozważania teologiczne, ale społeczne i właśnie praktykowane przez Walentyna wzory organizacyjne – niezależnie od jego teologicznego stanowiska – mają dla naszego tematu pierwszorzędne znaczenie.

⁶⁷⁰ Thomassen, *Spiritual Seed...*, s. 5, przyp. 4. Przywołuje on szereg wypowiedzi źródłowych na potwierdzenie tezy o takim samorozumieniu walentynian, niemniej poza NHC I 125, 4-5, żadna z nich nie daje się jednoznacznie zinterpretować jako odniesienie do wspólnoty ziemskiej: Heracleon, frgm. 25, 37; Excerpta ex Theodoto, 24, 1; 41, 2; 42, 3; Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 5, 6. Dla przykładu: Herakleon, frgm. 37, mówi w swym komentarzu do *Ewangelii Jana*: „Ἐκ τῆς πόλεως ἀντὶ τοῦ «ἐκ τοῦ κόσμου» ἐξεῖληφεν· τὸ δὲ «διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς» τούτέστιν διὰ τῆς πνευματικῆς ἐκκλησίας : zwrot «z miasta» oznacza: «ze świata», a zdanie «dzięki słowom kobiety» – «za sprawą duchowego kościoła». Przekład: Kalinkowski. Z tego miejsca nie dowiadujemy się jednak czy jednak „kościół” to nazwa bytu tylko duchowego, czy także ziemskiego.

⁶⁷¹ Nie mamy co prawda dowodów, że Walentyn w pełni rozwinął myśl gnostycką, na pewno jednak zawarł w swoim nauczaniu istotne dla niej elementy. Szczególnie ważny jest tutaj fragment pierwszy Walentyna (apud: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 36, 2-4). Jako stwórca człowieka (nie wiemy, czy także świata) występują tu aniołowie, a nie Bóg. Mamy więc przynajmniej częściowe oddzielenie zbiorowego stwórcy od najwyższego Boga. We fragmencie tym zostaje zasugerowana narracja mitologiczna o pochodzeniu boskiego nasienia (Thomassen, *Spiritual Seed...*, s. 435; tamże, przyp. 19 dyskusja z odczytaniem Markschesa, *Valentinus...*, s. 36). Fragment 5 (apud: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 4, 89, 6 – 90, 1) mówi o podobieństwie świata do żyjącego eonu (τοῦ ζῶντος αἰῶνος), czyli do świata bóstwa. Nie zdradza, kto jest twórcą materialnego świata, choć wyraźnie ten świat afirmuje. Klemens odczytuje ten fragment poprzez postaci Demiurga i Sofii (Clemens Alexandrinus, *Stromata* 4, 90, 2) – sam fragment nie pozwala jednak na taką interpretację. Sama wzmianka o eonie może (nie musi) sugerować dewolucję bóstwa. W zachowanych fragmentach brak wzmianek o zbawczej gnozie, jednak zdanie z fragmentu 1 o złożeniu w człowieku boskiego nasienia, a ponadto szczególne podkreślenie boskości Jezusa we fragmencie 3 (apud: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 59, 3), pozwalają na odczytanie roli Jezusa jako boskiego posłańca, mającego przebudzić złożone w człowieku nasienie. Oczywiście taka interpretacja korzysta z narracji rozwiniętej w późniejszym walentynianizmie. Ktoś mógłby zastrzec (tą drogą idzie Marksches), że to dopiero uczniowie Walentyna w ten sposób odczytali pewne motywy zawarte w nauczaniu swego mistrza. Ponieważ jednak same fragmenty nie dostarczają ostatecznego klucza do odczytania zawartych w nich treści, to znacznie bardziej naturalne jest rozumienie ich w świetle świadectw późniejszego walentynianizmu (Thomassen podaje analogie fragmentów Walentyna z różnymi, niezależnymi od siebie tekstami walentyniańskimi) niż niewalentyniańskiego chrześcijańskiego platonizmu.

⁶⁷² Marksches, *Valentinus...*, s. 398-399, przedstawia hipotezę przekroczenia przez uczniów Walentyna trzech teologicznych punktów krytycznych. Naszym zdaniem przynajmniej punkt pierwszy (biblijna koncepcja Boga stwórcy), istotny dla definicji gnostycyzmu, został przekroczony już przez samego Walentyna, w kierunku dualizmu Boga i stwórcy (tutaj stwórców).

O organizacji grupy skupionej wokół samego Walentyna nie możemy jednak wiele powiedzieć. Wiemy natomiast o jego płodności literackiej. Fragmenty jego pism wskazują na obszerność jego twórczości⁶⁷³. Pisał, homilie⁶⁷⁴, listy⁶⁷⁵ i utwory poetyckie, które zwał psalmami⁶⁷⁶.

Ponieważ Kanon Muratoriego⁶⁷⁷ zastrzega, że do czytanych na zgromadzeniach pism autorytatywnych, nie zalicza się żadne z pism Walentyna, można zakładać, że krążyły one wśród chrześcijan rzymskich, a niektórzy próbowali wykorzystywać je w liturgii – dotyczyć to musiało szczególnie psalmów i homilii. Na podstawie, że Walentyn układał homilie⁶⁷⁸, można wysunąć zasadne przypuszczenie, że były one wygłaszane na zebraniu wspólnoty⁶⁷⁹ – jeśli tak, to mógłby on być przewodniczącym zebrania⁶⁸⁰. Swe publiczne wystąpienia

⁶⁷³ Do naszej listy nie włączamy dzieła *O trzech naturach* (περὶ τῶν τριῶν φύσεων), z którego cytuję w IV w. pseudo-Anthimus, *De sancta ecclesia* 9 (prawdopodobnie Nil z Ancyry). Autor, pragnąc wskazać źródła nauki ariańskiej, przypisał ją arcyheretykowi z przeszłości. Tertulian (*De praescriptione haereticorum* 7, 3) podaje, że Walentyn pisał o trójcy (trinitas), mając na myśli trzy klasy ludzi. Prawdopodobnie również autor *De sancta ecclesia* w polemicznym zapale stworzył tytuł dzieła, które przypisał Walentynowi – zresztą nie cytuję z niego, ale daję jedynie parafrazę. Szeroka argumentacja przeciwko autentyczności tego tytułu: Marksches, *Valentinus...*, s. 264-270.

⁶⁷⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 4, 89, 1: Οὐαλεντίνος δὲ ἐν τινὶ ὁμιλίᾳ; Clemens Alexandrinus, *Stromata* 6, 52, 3: Οὐαλεντίνος ἐν τῇ Περὶ φίλων ὁμιλίᾳ; przekazany tytuł w istocie nie mówi nam wiele o zawartości homilii. Można go rozumieć jako *O przyjaciółach* (ale czyich? Boga?), ale też – *O rzeczach przyjemnych*. Różne możliwości, bez jednoznacznej konkluzji, rozważa Marksches, *Valentinus...*, s. 191-193.

⁶⁷⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 36, 2: εἰκοι δὲ καὶ Οὐαλεντίνος ἐν τινὶ ἐπιστολῇ (...) γράφειν. Zwróćmy jednak uwagę, że Klemens z pewną niepewnością określa swe źródło jako list Walentyna – być może miał do dyspozycji tylko ten właśnie fragment, a nie całe dzieło: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 114, 3: Οὐαλεντίνος πρὸς τινὰς ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξεσι γράφει; Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 59, 3: Οὐαλεντίνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ. O Agatopusie nie możemy powiedzieć nic pewnego, imię to występowało powszechnie: Marksches, *Valentinus...*, s. 88-89.

⁶⁷⁶ *Refutatio* 6, 37, 6: Οὐαλεντίνος ἐν ψαλμῷ; mamy również testimonia: Tertullianus, *De Carne Christi* 17, 1: „cum psalmis Valentini”; Origenes, *Homiliae in Job* PG 17, 80A: „ψαλμοὺς Οὐαλεντίνου”.

⁶⁷⁷ Canon Muratori 81-82: arsinōi autem seu ualentini vel mitiades nihil in totum recipemus.

⁶⁷⁸ Termin ten ma dość pojemne znaczenie. Skomplikowaną typologię daje Siegert, *Homily...*, s. 421-422. Sztynne podziały są jednak arbitralne i nie odpowiadają w pełni rozmytym kategoriom stosowanym w starożytności. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule...*, s. 28, przyp. 80, zwraca uwagę, że sami starożytni nie wyróżniali kazania stanowiącego część nabożeństwa. Jego zdaniem ὁμιλία nawet w czasach Orygenesza oznaczała po prostu mowę albo wykład, a jej *Sitz im Leben* była szkoła. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że podczas nabożeństwa miało miejsce pouczenie zebranych. Scholten wydaje się pomijać techniczny charakter tego terminu w chrześcijaństwie. Alikin, *Earliest History...*, s. 185-186, wskazuje wyraźnie, że chrześcijanie przez homilię rozumieli właśnie pouczenie dawane w trakcie zebrania wspólnoty (przykład: Ignatius, *Ad Polycarpum* 5, 1). Pouczenie to miało charakter perswazyjny i przyjacielski, co wiązało się z bliskimi relacjami łączącymi głoszącego i słuchaczy.

⁶⁷⁹ Taką sytuację zakłada A. Stewart-Sykes, *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*, Leiden 2001, s. 244-249, choć stale podkreśla, że chodzi mu o „scholastic ecclesial setting”. Możliwość głoszenia przez Walentyna homilii dopuszcza Marksches, *Valentinus...*, s. 123. Fakt nauczania i napominania we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich poświadczają: *Acta Petri* (*Actus Vercellenses*) 7. 30; Tertullianus, *De anima* 9, 4 (*allocutiones proferuntur*); Tertullianus, *Apologeticus* 39, 4 (*exhortationes, castigationes*). Tak zwany *Drugi List Klemensa* jest przykładem tego typu utworu homiletycznego z przełomu I i II w. (około 98-100 r.): K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974, s. 34-36. Donfried określa gatunek tego tekstu jako „hortatory address”.

⁶⁸⁰ Taką praktykę opisuje Justyn, *I Apologia* 67, 3-4: „Czyta się wtedy pamiętniki apostołskie albo pisma prorockie, dopóki czas na to pozwala. Potem, gdy lektor skończy czytać, przełożony wspólnoty słowem upomina

Walentyn wydawał sam lub czynił to ktoś z jego bliskich (do tych spisanych homilii miał dostęp w Aleksandrii Klemens), aby zapewnić im większy zasięg.

Walentyn prowadził również korespondencję, zresztą jak wielu przywódców kościelnych w II w. Wskazuje to, że chciał zapewnić swojej interpretacji chrześcijaństwa możliwie szeroki zasięg. Przenoszenie listów wymagało kurierów, którzy najpewniej – jak to było w zwyczaju – byli blisko z Walentynem związani⁶⁸¹.

Śpiewanie pieśni podczas chrześcijańskich zebrań wspólnotowych jest poświadczane już w I w. Jakkolwiek często określane są one jako psalmy⁶⁸², nie ma żadnych dowodów na to, że chodzi tu o psalmy dawidowe, a nie o inne kompozycje⁶⁸³. Walentyn, układając psalmy, musiał zakładać ich użycie w śpiewie wspólnotowym. Przykładem tego typu poezji liturgicznej, przeznaczonej do śpiewu, są *Ody Salomona*, powstałe właśnie gdzieś w II w.⁶⁸⁴ Psalmy (i tylko psalmy) Walentyna cieszyły się pewną popularnością. Komentarz do jednego z nich zachowany w *Refutatio*, pochodzi najpewniej od jego uczniów. O tym, że nie jest to twór samego autora *Refutatio*, świadczy forma κατ' αὐτοῦς, którą tenże zachowuje, wprowadzając wyjaśnienie psalmu⁶⁸⁵. Co prawda zdaniem Thomassena nikt, kto znałby rzeczywiście naukę Walentyna, nie uważałby Pleromy i Sofii za elementy materialne – jak to

i zachęca nas do naśladowania tych pięknych nauk”. Przekład: Misiarczyk. *Apologia* jest pierwszym świadectwem, które łączy czytanie Pisma z nauczaniem. Mamy jednak dowody (Alikin, *Earliest History...*, s. 190; przykłady zestawione tamże, przyp. 34), że pouczenie mogło odbywać się niezależnie od lektury Pisma – stąd i homilie wcale nie musiały mieć charakteru egzegetycznego. Przed Justynem już autor *Listu do Tymoteusza* napomina swego adresata, głowę wspólnoty, że czytanie, dawanie zachęty i nauczanie należą do jego zadań (Tm 4, 13), nie zaznacza jednak, że muszą one następować kolejno po sobie. Mamy jednak także dowody (Eusebius, *Historia ecclesiastica* 6, 19, 18, czyli list biskupów Teoktysta z Cezarei i Aleksandra z Jerozolimy do biskupa Demetriusza z Aleksandrii), że w pierwszej połowie III w. w miastach Azji Mniejszej i Palestyny także inne osoby niż przewodniczący zebrania mogły objaśniać Pismo ludowi. Nie ma jednak pewności, że chodzi tu o zebranie eucharystyczne. Praktyka ta była natomiast zupełnie nieznana w Aleksandrii. Ponieważ Walentyn najpewniej znał właśnie aleksandryjską praktykę – tym bardziej uprawdopodobnia to tezę, iż przewodniczył on zebraniu.

⁶⁸¹ S. R. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*. vol. 7. *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1982-83*, Marrickville 1994, s. 54-57. Kurier zapewniał nadawcy również otrzymanie szerokiej informacji zwrotnej. Meeks, *The First Urban Christians...*, s. 87, podkreśla, że dla Pawła posłańcy byli nośnikami nie tylko informacji, ale także personalnych relacji.

⁶⁸² 1 Kor 14, 26; J 5, 13; W II w. śpiewy psalmów wspomina Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, 2, 44, 1; Ef 5, 19, obok psalmów wymienia jeszcze inne gatunki pieśni: λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς. Śpiewanie hymnów wspomina także Justyn, 1 *Apologia*, 13, 2. O śpiewaniu (canere) podczas wspólnotowego zebrania wzmiankuje też Tertulian, *Apologeticum* 39, 18.

⁶⁸³ Alikin, *The Earliest History...*, s. 216. Anonimowy autor z końca II w., cytowany przez Euzebiusza, *historia ecclesiastica*, 5, 28, 5, pisze: „ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσσι: Ileż to psalmów i pieśni, ułożonych od czasów pierwotnych przez wiernych braci”. Przekład: Lisiecki. Pierwsze świadectwa śpiewania psalmów dawidowych pochodzą z przelomu II i III w.: Tertullianus, *De Carne Christi* 20, 3; *Acta Pauli* 12, 5. Tertullianus, *Apologeticum* 39, 18, wspomina, że śpiewano zarówno teksty z Pisma (najpewniej psalmy Dawida), jak i nowe kompozycje (e scripturis sanctis vel de proprio ingenio). Nowe psalmy mogły być inspirowane psalmami starotestamentowymi, podobnie jak pochodzący z II w. tak zwany psalm Naaseńczyków: *Refutatio* 5, 10, 2; Elze, *Häresie...*, s. 402-404.

⁶⁸⁴ *Odae Solomonis* 16, 1-3. Podmiot liryczny wprost opisuje swoją twórczość jako układanie psalmów.

⁶⁸⁵ *Refutatio*, 6, 37, 8.

jest widoczne w komentarzu, który według niego, pochodzi od samego autora *Refutatio*⁶⁸⁶ – nie ma jednak powodu, dla którego autor *Refutatio* miałby przypisywać własną interpretację komuś innemu; musiał faktycznie znaleźć ją w swym źródle. Oczywiście nic nie zmusza nas do uznania, że pochodzi ona od bezpośrednich uczniów Walentyna. Pokazuje jednak trwałe zainteresowanie jego nauczaniem. Wiemy również o wykorzystaniu interesujących nas psalmów przez walentynianina Aleksandra, o którym Tertulian podaje iż „z wielką nieroztropnością zamieścił psalmy Walentyna, jakby jakiegoś znamienitego autora”⁶⁸⁷.

Wiemy również, że miał doświadczenia wizyjne, nie wiemy jednak, czy je spisywał, najprawdopodobniej jednak dzielił się nimi w swej wspólnotie⁶⁸⁸. W związku z tym rodzi się pytanie, zasadne zwłaszcza w świetle teorii Alistera Stewart-Sykesa o wypieraniu proroctwa przez nauczanie, czy Walentyn mógł jednocześnie funkcjonować w tych dwóch rolach. Sam Stewart-Sykes wskazuje na taką możliwość w kontekście *Pasterza Hermasa* i *Listu Apostołów*⁶⁸⁹. Taka fuzja ról uprawdopodobnia skądinąd przypuszczenie, że sam Walentyn był patronem wspólnoty, w której nauczał i zebraniom której przewodniczył. Dawałoby mu to centralną pozycję w strukturze komunikacyjnej i przywództwa oraz umożliwiałoby wywieranie przemożnego wpływu na członków grupy.

Fakt, że Walentyn wygłaszał homilie, pisał listy, przedstawiał swe wizje i układał pieśni liturgiczne, pozwala przypuszczać, że był liderem kościoła domowego. Nie wiemy natomiast, czy był równocześnie właścicielem pomieszczenia, w którym wspólnota ta się zbierała, a zatem – czy był patronem swej wspólnoty. Nie jest to wykluczone, nie jest jednak

⁶⁸⁶ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 480.

⁶⁸⁷ Tertullianus, *De carne Christi* 17, 1: „quos magna impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit”.

⁶⁸⁸ Valentinus, frgm. 7, apud: *Refutatio*, 6, 42, 2. Autor *Refutatio* nie cytuje tu samego Walentyna a jedynie go parafrazuje. Niewykluczone jednak, że mowa Walentyna, (może homilia) została spisana przez jego słuchaczy. Przykład *Pasterza Hermasa*, którego A. Stewart-Sykes (*Hermas the Prophet and Hippolytus the Preacher: the Roman Homily and its Social Context*, [w:] *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M. B. Cunningham, P. Allen, Leiden 1998, s. 36-43) świetnie rozpoznaje jako lekko opracowany materiał homiletyczny, pokazuje, że w Rzymie również wizje prorockie mogły być głoszone w przestrzeni wspólnoty. Ten sam badacz (A. Stewart-Sykes, *Papyrus Oxyrhynchus 5: A Prophetic Protest from Second Century Rome*, SP 31, 1997, s. 196-205) interpretuje POx 5 jako fragment utworu wywodzącego się z kręgu rzymskich proroków, którzy bronią swojej pozycji w obrębie wspólnoty, wobec prób odrzucenia proroctwa jako takiego w obliczu groźby montanizmu (a my możemy dodać: i walentynianizmu). Jakkolwiek lokalizacja tekstu w Rzymie pod koniec II w. na podstawie argumentu z nieznamościami Hermasa na Wschodzie przed III w. (zna go i cytuje jako autorytet Ireneusz, może poznał go dopiero w Rzymie, ale może już w Azji) i zbieżności z rzymskim modalizmem Hermasa (jeśli znano *Pasterza* na Wschodzie, to znano i jego chrystologię) nie jest nieodparta, to jednak jest bardzo prawdopodobna. Ewidentnie jednak mamy tutaj obronę proroctwa (a proroctwo Hermasa było oficjalne i publiczne) w oparciu o autorytet Hermasa. Doskonałymi przykładami doświadczenia wizyjnego, które było przedmiotem publicznego nauczania, są przypadki kartagińskiej chrześcijanki znanej Tertulianowi (*De Anima* 9, 4) i pontyjskiego biskupa, opisanego przez Hipolita Rzymskiego (Hippolytus, *Commentarium in Daniele* 4, 19).

⁶⁸⁹ Zasadnicze tezy teorii Stewart-Sykesa, *From Prophecy...*, s. 270-276. Na temat możliwości połączenia obydwu ról: Stewart-Sykes, *From Prophecy...*, s. 273.

konieczne dla wyjaśnienia jego działalności. W ogóle nie mamy informacji na temat materialnych podstaw funkcjonowania grupy skupionej wokół niego.

Pytanie, czy Walentyn chciał zbudować wspólną instytucjonalnie odrębną od innych kościołów rzymskich, należy do źle postawionych. Około połowy II w. wszystkie wspólnoty rzymskie cieszyły się autonomią⁶⁹⁰ i nie było instytucji, która mogłaby decydować o wykluczeniu którejs z nich z lokalnego kościoła⁶⁹¹. Walentyn na pewno był reformatorem, nigdy jednak z gminą rzymską nie zerwał, a kiedy pod koniec II w. biskup rzymski dysponował już skuteczną władzą relegowania heretyków, wspólnoty walentyniańskie od dawna rozwijały się swoją drogą, nie biorąc udziału w procesie scalania rzymskiego kościoła⁶⁹².

Możemy zatem określić grupę skupioną wokół Walentyna jako kościół domowy⁶⁹³. Jego *ekklesia* nie była bynajmniej grupą izolowaną. Nauka walentyniańska w ówczesnym Rzymie musiała być dość wpływowa, Ireneusz zaświadcza bowiem, że pod jej wpływem Tacjan, uczeń Justyna, przejął doktrynę o eonach⁶⁹⁴, podobnie bliżej nieznaną Florynus, prezbiter rzymski, za czasów biskupa Wiktora miał przyjąć doktrynę walentyniańską⁶⁹⁵. Nie byłoby to możliwe bez szerokiego propagowania własnych idei przez Walentyna i jego uczniów. Swoją drogą interesującą rzeczą byłoby wiedzieć, czy w Rzymie istniały obok siebie różne wspólnoty walentyniańskie, czy też wszyscy walentynianie funkcjonowali w obrębie jednej grupy. Nie sposób jednak tego rozstrzygnąć.

⁶⁹⁰ Nawet próba ujednolicenia dat świętowania Wielkanocy pomiędzy chrześcijanami pochodzenia azjatyckiego a tymi skupionymi wokół Aniceta doprowadziła jedynie (i to przy interwencji biskupa Smyrny, Polikarpa, wezwanego zapewne przez swych współziomków) do akceptacji *status quo*: G. Bardy, *L'Église romaine sous le pontificat de saint Anicet (154-155)*, RSR 19 (1927), s. 496-500.

⁶⁹¹ Zagadnienie złożoności kościoła rzymskiego w II w. posiada swą własną literaturę. My korzystaliśmy, poza wzmiankowanymi już pracami (Lampe, Elze, Bardy), przede wszystkim z: E. Thomassen, *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, HTR 97 (2004), s. 241-265. W wypadku Marcjona, który rzeczywiście stworzył organizację odrębną od kościoła rzymskiego, mamy do czynienia z jednostronnym zerwaniem, jak opisuje to Epiphanius, Panarion, 42, 1, 7 – 2, 8, także Tertullianus, *De carne Christi*, 1, 3, określa stosunek Walentyna do Marcjona jako „condesertor”, co wskazuje na to, że inicjatywa opuszczenia kościoła rzymskiego leżała po stronie Marcjona (co z kolei przeczy stwierdzeniu Tertuliana w *De praescriptione haereticorum*, 30, 2, iż obaj nauczyciele zostali z kościoła wyrzuceni).

⁶⁹² Thomassen, *Orthodoxy...*, s. 255-256.

⁶⁹³ Rację (z pewnością, jeśli idzie o aspekt organizacyjny; aspekty ideologiczne znajdują się w tej chwili poza naszym zainteresowaniem) ma Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 491, kiedy pisze, że „Zorganizował wspólnotę, która postrzegala się jako chrześcijańska i była oparta na idei «duchowego nasienia» o transcendentnym pochodzeniu. Była to *ekklesia*, nie zaś po prostu szkoła w sensie filozoficznym”.

⁶⁹⁴ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 28, 1.

⁶⁹⁵ Nie jest pewne, czy w wypadku Florynusa faktycznie mamy do czynienia z nauką walentyniańską, czy marcjonicką, patrz: Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 500, przyp. 37.

O grupie skupionej wokół Marka wiemy znacznie więcej. Na pewno jakiś czas przebywał w Azji, gdzie gościł w domu pewnego diakona⁶⁹⁶. Można zatem powiedzieć, że cieszył się pewnym poważaniem także wśród przewodzących kościołowi, bowiem diakoni w gminach małoazjatyckich już od początku II w. byli ściśle związani z biskupami⁶⁹⁷. Nie wiemy w którym momencie zetknął się z nauką walentyniańską. Bardzo prawdopodobne, że stało się to w Rzymie, gdzie później istniała grupa jego zwolenników. Również on był liderem kościoła domowego, który był otwarty na pozyskiwanie członków z zewnątrz, spośród innych chrześcijan. Życie tej grupy skupiało się wokół specyficznych liturgii nad kielichem, sprawowanych przez samego Marka. Powszechne były wystąpienia prorockie. Marek, podobnie jak Walentyn, miał mieć doświadczenia wizyjne⁶⁹⁸. Widzimy zatem wyraźnie, że grupa ta nie koncentrowała się na intelektualnych treściach doktryny walentyniańskiej, ale na ekstatycznym przeżywaniu zgromadzenia. Definiowała się zatem przez kult. Nie wiemy nic o ewentualnej działalności nauczycielskiej Marka. Wiemy natomiast, że jego uczniowie pozyskiwali zwolenników w dolinie Rodanu – a zatem grupę tę cechowała pewna żywotność i skłonność do poszerzania swych granic. Grupa markozjan istniała także w Rzymie w czasie powstawania *Refutatio*. Była wówczas już całkowicie wydzielona z kościoła, posiadała bowiem swego biskupa⁶⁹⁹, który sprawował czynności rytualne (wspomina się o *apolytrosis*, ale zasadnie można uważać, że zakres jego odpowiedzialności był szerszy). Nie wiemy jednak, czy jego władza wykraczała poza obszar kultu, a zatem, czy zajmował on centralną pozycję w strukturze przywództwa.

Jeżeli chodzi o Ptolemeusza nie wiemy, czy skupił wokół siebie grono zwolenników. Jest on autorem *Listu do Flory*, będącego niewielkim traktatem doktrynalnym, ujętym w ramę epistolarną⁷⁰⁰. Jego uczniom zaś zawdzięczamy najpewniej ὑπομνήματα wykorzystane przez Ireneusza. Jego tożsamość z rzymskim nauczycielem Ptolemeuszem, wspominanym w drugiej *Apologii* Justyna⁷⁰¹, nie da się dowieść, choć zbieżności są

⁶⁹⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* I, 13, 5. Propozycja Förstera, *Marcus Magus...*, 135, który uważa na podstawie tej jednej jedynej znanej nam gościny udzielonej Markowi, że działał on jako wędrowny prorok, jest jednak zupełnie nieuzasadniona.

⁶⁹⁷ Ignatius, *Ad Ephesios* 2, 1; *Ad magnesios* 6, 1; 13, 1; *Ad Trallianos* 3, 1; 7, 1; *Ad Philadelphios* 7, 1; *Ad Smyrnaeos* 8, 1; *Ad Polycarpum* 6, 1.

⁶⁹⁸ *Refutatio*, 6, 42, 2.

⁶⁹⁹ *Refutatio*, 6, 41, 4-5.

⁷⁰⁰ Ch. Marksches, *New Research...*, s. 229-232, mówi o *eisagoge*, czyli rozwiązaniu konkretnego problemu, w przeciwieństwie do protreptyku, który jest ogólną zachętą do filozofii. O protreptyku, podkreślając, że możliwe, iż pismo to było przeznaczone dla szerszej publiczności, mówi natomiast U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (Suppl. VCh 4), Leiden – New York – København 1989, s. 211.

⁷⁰¹ Justinus, 2 *Apologia*, 2, 9-15.

znaczące⁷⁰². Ze względu na nierozstrzygalność pytania o tożsamość tych osób, nie będziemy jednak korzystać z informacji, które o owym Ptolemeuszu podaje Justyn. Ptolemeusz kierował do szerszego grona odbiorców na pewno przynajmniej naukę zawartą w *Liście do Flory*⁷⁰³. Wiemy także, że poza nauczaniem otwartym, proponował również nauczanie ezoteryczne, którego prawdopodobnie nie zamierzał publikować.

Także o kontekście społecznym życia i działalności Herakleona nie wiemy niemal nic⁷⁰⁴. Dzięki Orygenesowi, który cytuje ten tekst 48 razy⁷⁰⁵, wiemy jednak o *Komentarzu do Ewangelii Jana* jego autorstwa. Prawdopodobnie Herakleon napisał również inne dzieła, bowiem u Klemensa Aleksandryjskiego zachowały się cytaty interpretujące Mateusza i Łukasza⁷⁰⁶. Jego dzieło komplikuje nam obraz wspólnot walentyniańskich jako dość typowych kościołów domowych. W świecie antycznym kontekstem tworzenia komentarzy do tekstów autorytatywnych była bowiem zwykle szkoła. Szereg istotnych dla naszego tematu wyników przynosi praca Ansgara Wucherpfenniga, poświęcona *Komentarzowi do Ewangelii Jana* autorstwa Herakleona. Dzieło Herakleona znane jest nam tylko z cytatów zamieszczonych w orygenesowym *Komentarzu do Ewangelii Jana*, który powstawał stopniowo, poczynszyszy od końca drugiej dekady III w. Orygenes w jednym miejscu określa dzieło Herakleona jako ὑπομνήματα⁷⁰⁷, które – jak wiemy – może odnosić się również do szkolnych notatek, w tym miejscu oznacza jednak raczej rozwiniętą formę komentarza⁷⁰⁸. Nie można stwierdzić, czy terminem tym określa Orygenes tylko *Komentarz do Ewangelii Jana*, czy może całą znaną sobie spuściznę Herakleona. Nie jest to jednak dla nas w tym miejscu istotne. Orygenes wyraźnie rozróżnia w swym *Komentarzu* opinie Herakleona i jakichś innych autorów, których uważa za jego zwolenników⁷⁰⁹. Może niekoniecznie są to jego uczniowie i niekoniecznie Orygenes znalazł ich opinie jako glosy w swym egzemplarzu

⁷⁰² Za tożsamością: Lampe, *Die stadtrömische Christen...*, s. 202-203; U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (Supp. VCh 4), Leiden – New York – København 1989, s. 212.

⁷⁰³ Neymeyr, *Die christlichen Lehrer...*, s. 211.

⁷⁰⁴ Sama przynależność Herakleona do walentynian bywa stawiana pod znakiem zapytania. Nie da się na podstawie zachowanych fragmentów wykazać, że Herakleon znał i akceptował mit walentyniański jako taki. Na podstawie pewnych punktów wspólnych A. Wucherpfennig, *Heracleon Philologus* (WUNT 142), Tübingen 2002, s. 367, nie może jednak wykluczyć, że „Herakleon należał w Rzymie do kręgu uczniów Walentyna”. Dla nas podstawowym kryterium uznania go za walentynianina są jednoznaczne świadectwa Ireneusza, Hipolita i Klemensa.

⁷⁰⁵ Komentarz powstał najpewniej w Aleksandrii pomiędzy 160 a 180 r.: Wucherpfennig, *Heracleon...*, s. 369-370.

⁷⁰⁶ Heracleon, frgm. 49-50.

⁷⁰⁷ Heracleon, frgm. 4, apud: Origenes, In Johannem 6, 92.

⁷⁰⁸ Na temat tej formy: Wucherpfennig, *Heracleon...*, s. 32-36.

⁷⁰⁹ Wucherpfennig, *Heracleon...*, s. 23. Wprost wskazuje na to Heracleon, frgm. 23, apud: Origenes, Commentarii in Johannem 13, 122: „οἱ ἀπὸ τῆς γνώμης αὐτοῦ”; Heracleon, frgm. 44, apud: Origenes, Commentarii in Johannem 20, 170: „οἱ ἀπ’ αὐτοῦ”.

komentarza Herakleona (jak przypuszcza Wucherpennig), niemniej świadczy to o istnieniu w Aleksandrii grona osób odwołujących się do autorytetu i dzieła tego walentyniańskiego egzegety.

Te dwie wskazówki – gatunek tekstu i istnienie uczniów wyraźnie mogłyby wskazywać na szkolny kontekst działalności Herakleona⁷¹⁰. Rzecz nie jest jednak wcale tak prosta. Materiałem porównawczym dla komentarza Herakleona są dla nas w sposób naturalny komentarze Orygenes. Powstały one jednak (na pewno *Komentarz do Ewangelii Jana*) nie w środowisku szkolnym, ale na zamówienie patrona Orygenes, Ambrożego. Również ich przygotowanie było finansowane z prywatnych środków. Zresztą sam sponsor całego przedsięwzięcia aktywnie angażował się w pracę Orygenes i zapewne miał wpływ na jej ostateczny rezultat⁷¹¹. Niewątpliwie jednak na samą zawartość *Komentarza* szkolne doświadczenia Orygenes musiały mieć wpływ. Musiał mieć je na uwadze choćby dobierając treść komentarza do miejsc, które czytelnikom *Ewangelii* sprawiały szczególną trudność. Podkreśliśmy także, że niektóre komentarze Orygenes mają cele parenetyczne, przez co zamazują klarowne rozróżnienie między komentarzem a homilią⁷¹². Jak było w wypadku komentarza Herakleona, nie wiemy. Nie byłoby jednak niczym zaskakującym, gdyby był podobny do orygenesowego – był przecież jedynym modelem chrześcijańskiego komentarza, do którego Orygenes mógł się odwołać.

Mamy jeszcze jedno świadectwo mogące wskazywać na jakąś walentyniańską tradycję szkolną. Ireneusz zaświadcza, że w jego czasach istniały teksty niedostępne dla szerszej publiczności, przez co należy rozumieć, że nie recytowano ich publicznie i nie kopiowano dla szerszego użytku. Nie były one łatwo dostępne, Ireneusz bowiem podkreśla fakt dotarcia do nich i w ujawnieniu tego, co było ukryte, widzi główny środek do pognębienia przeciwnika⁷¹³. Określa je jako ὑπομνήματα. W tym wypadku – sądząc po materiale, jaki Ireneusz prezentuje w *Adversus haereses* – mamy do czynienia z pierwotnym znaczeniem tego terminu. Są to po prostu notatki i wypisy z różnego typu dzieł walentyniańskich i setiańskich. Dokładny kształt tych notatek trudno ustalić, można jednak stwierdzić, że ich autorzy nie troszczyli się o podanie imion autorów poszczególnych opinii (gdyby Ireneusz znalazł je w swym źródle, na pewno by je przytoczył), interesowała ich

⁷¹⁰ Wucherpennig, *Heracleon...*, s. 370, nie idzie tak daleko, określa Herakleona jedynie jako „chrześcijańskiego nauczyciela”.

⁷¹¹ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 6, 23, 1; Wucherpennig, *Heracleon...*, s. 14-21. Bardzo możliwe, że to właśnie Ambroży, jako były zwolennik nauk Walentyna, zwrócił uwagę Orygenes na komentarz Herakleona. Egzemplarz tego komentarza mógł być wcześniej w jego posiadaniu.

⁷¹² M. Szram, *Koncepcja komentarza biblijnego w epoce patrystycznej*, VP 23 (2003), s. 40-41.

⁷¹³ Irenaeus *Adversus haereses*, 1, 31, 4: adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio.

bowiem sama treść objawień⁷¹⁴. Nie wiemy nawet, czy Ireneusz miał do dyspozycji tylko jeden zbiór tego typu wypisów, czy też kilka różnych. Nie wiemy także, w jaki sposób Ireneusz stał się ich posiadaczem. Holzhausen przypuszcza, że wszedł w ich posiadanie za sprawą osobistych znajomości (co jest niewątpliwe). Charakter tych znajomości mógł być jednak różnorodny⁷¹⁵. Nie mamy podstaw, aby przypuszczać, że sporządził wypisy z innego dzieła herezjologicznego – w samej ich treści brak bowiem elementów oceny czy refutacji.

Notatki te mogły być odbiciem lektury połączonej z wykładem, a zatem mogły powstać w szkole; mogły być także owocem indywidualnej pracy jakiejś osoby szczególnie zainteresowanej tematem i mającej dostęp do obszernego i różnorodnego księgozbioru. Samo ich istnienie jest jednak dowodem na to, że wśród walentynian były osoby, które miały odpowiednie zaplecze intelektualne i materialne (księgozbiór) do prowadzenia szkoły. Nie ma jednak pozytywnych dowodów, które pozwoliłyby stwierdzić, że taką szkołę rzeczywiście prowadziły.

Ireneusz nie uznał za warte przywołania okoliczności, w jakich otrzymał wypisy. Nawet jeśli otrzymał je z drugiej ręki, to i tak przemilcza okoliczności tego zdarzenia. Nie było w tych okolicznościach zatem nic, co mogłoby dyskredytować walentynian w oczach samego Ireneusza i jego adresatów. Biskup Lugdunum nie wiedział nic na temat działania szkół walentyniańskich opartych na modelu filozoficznym. Gdyby wiedział, a nawet gdyby miał tylko przesłanki do przypuszczeń, bez wątpienia wykorzystałby ten fakt – jak uczynił to w całej rozciągłości w wypadku rzymskich karpokracjan, o czym jeszcze będzie mowa. Co prawda, Ireneusz używa w odniesieniu do walentynian terminu „schola”, jednak rozumie przez to jedynie tradycję myślenia, nie zaś instytucję.

Dla uzyskania pełnego obrazu, należy przywołać kilku walentynian, na temat których w źródłach zachowały się jedynie wzmianki. Theotimus, o którym Tertulian pisze tylko iż „wiele zajmował się alegoryczną wykładnią prawa”, swoje studia najprawdopodobniej utrwalił na piśmie⁷¹⁶. Również Theodot (o ile przyjąć jego autorstwo) napisał dzieło lub

⁷¹⁴ Holzhausen, *Irenaeus...*, s. 354.

⁷¹⁵ Holzhausen, *Irenaeus...*, s. 349. Nie da się rozstrzygnąć, czy jakąś rolę odegrał w tym Florynus, znajomy Ireneusza z okresu młodości (jak przypuszcza Holzhausen, *Irenaeus...*, s. 348, przyp. 28). Równie prawdopodobne jest, że Ireneusz zawdzięcza dostęp do tekstów swym walentyniańskim rozmówcom – skoro rozmawiali z Ireneuszem na temat swych przekonań, nie wydaje się niemożliwe, że podzielili się z nim swoimi zapiskami. Mógł dotrzeć do tych pism również poprzez osoby, które porzuciły naukę walentyniańską.

⁷¹⁶ Tertullianus, *Adversus Valentinos* 4, 3: „Multum circa imagines legis Theotimus operatus est”. Tertulian, który nie wie o nim nic więcej, musiał posiadać tę informację z drugiej ręki (inaczej, jak sądzimy, polemizowałby z Theotimusem). Przekonanie, że działalność egzegetyczna wymaga tworzenia tekstów, wydaje się nam uzasadnione.

działa, z których Klemens Aleksandryjski zachował dla nas wypisy. Wreszcie walentynianin Aleksander napisał *Sylogizmy*⁷¹⁷.

Jedyny szerszy, choć budzący uzasadnione wątpliwości, opis organizacji wspólnoty, która może być wspólnotą walentyniańską, znajdujemy u Tertuliana:

In primis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt. Simpliciter volunt esse prostrationem disciplinae cuius penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. Ipsae mulieres haereticæ, quam procaces! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere. Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium ubi ipsum esse illic promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.

Po pierwsze, nie wiadomo, kto jest wiernym, a kto katechumenem, jednakowo przychodzą, jednakowo słuchają, jednakowo się modlą; także jeśli przyjdą poganie, rzucą psom i świniom perły; cóż, że nieprawdziwe. Chcą, by prostota była obaleniem karności, troskę o którą wobec nas nazywają pozorem. Także pokój dają wszystkim. Nie obchodzi ich bowiem rozbieżność poglądów, dopóki działają razem dla zwalczania prawdy. Wszyscy pyszni, wszyscy obiecują wiedzę. Są doskonali, zanim zostaną pouczeni jako katechumeni. A jakie zuchwałe są ich kobiety! Ośmielają się nauczać, dyskutować, egzorcyzmować, zapewniać o uzdrowieniu, może i chrzczyć. Urzędy u nich przyznawane lekkomyślnie, niepewne, czasowe. Raz powierzają je świeżo ochrzczone, raz przywiązany do tego świata, raz tym, którzy odeszli od nas, aby przywiązać ich zaszczytami, skoro nie mogą prawdą. Nigdzie nie zyskuje się szybciej niż w obozie buntowników, gdzie samo przebywanie jest traktowane jako zasługa. Tak więc dziś jeden jest biskupem, jutro inny; dzisiaj jest diakonem, kto jutro lektorem; dzisiaj jest prezbiterem, kto jutro świeckim. Bowiem i na świeckich nakładają obowiązki kapłańskie⁷¹⁸.

Pierwsza wątpliwość, jak zwykle w wypadku *Preskrypcji*, dotyczy grupy, do której opis ten się odnosi. Argumenty przeciwko walentynianom i marcjonitom Tertulian formułuje łącznie, ale nie mogą one dotyczyć w równej mierze obu tak odrębnych doktrynalnie i instytucjonalnie grup. Za zwolennikami Marcjona przemawia fakt, że właśnie dla nich

⁷¹⁷ Tertullianus, De carne Christi 17, 1.

⁷¹⁸ Tertullianus, De praescriptione haereticorum, 41, 2-7.

mamy w wielu miejscach potwierdzone istnienie urzędów kościelnych⁷¹⁹. Niewykluczone, że Tertulian wymieszał tutaj informacje na temat różnych wspólnot uzyskane z drugiej ręki, dodał do nich rozpowszechnione polemiczne toposy⁷²⁰ i nieniosące żadnej treści obelgi. Jedynie zwyczaj wspólnej modlitwy walentynian, polegającej na śpiewaniu radosnych hymnów do Ojca, jest przez Tertuliana potwierdzony w innym miejscu⁷²¹. Pośrednio jednak przekaz powyższy wykazuje istnienie wśród walentynian jakiejś struktury urzędowej. Gdyby bowiem w ich wspólnotach w ogóle nie funkcjonowały urzędy, Tertulian bez wątpienia podkreśliłby to stanowczo. Tu jednak zaznacza jedynie ich nieważność i czasowość.

Zakres oddziaływania grup walentyniańskich na zewnątrz wspólnot chrześcijańskich musiał być niewielki. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć wiele o publiczności, do której zwracali się walentynianie. Ustalenie, kim była Flora, adresatka listu Ptolemeusza nie jest w istocie możliwe, choć zapewne była ona osobą wykształconą i skłoną do poszukiwania rozwiązań nurtujących ją problemów teologicznych; dość dobrze знаła myśl chrześcijańską.

Źródła patrystyczne przedstawiają nam walentynian jako kierujących swe nauczanie wyłącznie do innych chrześcijan. W zgodzie z nimi, Adolf von Harnack w następujących słowach streszcza zagadnienie gnostyckiej misyjności: „mamy wyraźne świadectwa, że kierowali swą propagandę nie tyle do pogan, co do chrześcijan”⁷²². Na dowód Harnack przywołuje opinię Tertuliana: „O posłudze słowa pośród nich, cóż mam powiedzieć, skoro ich zajęciem nie jest nawracanie pogan, ale odciąganie naszych od wiary”⁷²³. Taka obserwacja Tertuliana wynika z założenia, że herezja jest wtórna wobec pierwotnej prawdy i jej zasadą jest zniekształcanie wcześniej już istniejącej doktryny oraz rytuału. Píše on bowiem: „Ich budowla nie jest własną konstrukcją, lecz rozbiórką prawdy; podkopują nasze

⁷¹⁹ Przykłady: A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, s. 154.

⁷²⁰ Do takich należy zwłaszcza motyw aktywnej kobiety, która już w literaturze klasycznej często bierze udział w różnego rodzaju sprzysiężeniach i niegodziwych zebraniach. W literaturze herezjologicznej najmocniej podkreśla się rolę kobiet w ruchu montanistycznym. Spośród gnostyków możemy wspomnieć Marcelinę, przywódczynię rzymskich karpokracjan (Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 25, 6) oraz nieznaną z imienia gnostycką uwodzicielkę, o której pisze Epifaniusz (Panarion, 26, 17, 4). Także Celsus (apud: Origenes, *Contra Celsum* 5, 62) wspomina o chrześcijańskich grupach wywodzących się od Marcelliny, Salome, Mariamne i Marty. Kraft, *Gnostische Gemeinschaftsleben...*, s. 150-151, pisze o typie postaci kobiecej w literaturze herezjologicznej: „uwiedzionej (Verführte)”, która mieści się w ramach szerszego toposu „mistrza i uczennicy (Meister und Schülerin)”.

⁷²¹ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 12, 2: magno cum gaudii fructu hymnis Patrem concinunt.

⁷²² A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd 2, Leipzig 1906, s. 263.

⁷²³ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 42, 1: De verbi autem administratione quid dicam cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi sed nostros evertendi?

gmachy, aby wznosić swoje”⁷²⁴. Tertulian potwierdza niemniej, iż walentynianie aktywnie szerzyli swą doktrynę przede wszystkim wśród innych chrześcijan.

Świadekstwo Tertuliana rodzi jednak pewne problemy. Po pierwsze, w zdaniach następujących po przytoczonym wyżej cytacie z *Preskrypcji*, Tertulian pisze, iż heretycy odrzucają prawo możeszowe, proroków i boga stwórcę, co jest zupełnie zgodne z myślą marcjonicką, ale nie do końca przystaje do subtelności walentynianizmu. Zatem i poprzedzające cytaty mogą tylko częściowo lub zgoła zupełnie nieadekwatnie opisywać praktyki walentynian. Po drugie, uwagi Tertuliana mają tylko ograniczony geograficznie i chronologicznie zasięg. O nim samym wreszcie trudno powiedzieć, czy spotkał kiedykolwiek na swej drodze jakiegokolwiek zwolennika nauki Walentyna⁷²⁵. Na pewno czytał teksty walentyniańskie, ale skuteczność akcji misyjnej mierzy się liczbą pozyskanych zwolenników, nie zaś rozmiarem produkcji literackiej. W tej samej jednak *Preskrypcji* Tertulian przeczy przytoczonemu wyżej stwierdzeniu, dopuszczając możliwość uczestnictwa pogan w zebraniach heretyków: „jeśli przyjdą poganie, rzucą psom i świniom perły, cóż, że nieprawdziwe”⁷²⁶.

Harnack przywołuje jeszcze inne świadectwo Tertuliana, w tym wypadku już na pewno dotyczące walentynian: „Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia plurimum ex apostatis veritatis”⁷²⁷. I to świadectwo każe nam jednak być ostrożnymi. „Plurimum” świadczy bowiem *implicite* również o tym, że byli tacy walentynianie, którzy nie byli wcześniej wyznawcami prawdy. Oczywiście może tu chodzić o konwertytów z innych grup heretyckich lub o dzieci narodzone już w rodzinach walentyniańskich, najbardziej naturalnym wyjaśnieniem byłoby jednak dopatrywanie się konwertytów z pogaństwa. Cokolwiek Tertulian chciał powiedzieć, musimy przyjmować to z dużą dozą ostrożności.

Z pewnością walentynianie byli nierozpoznawalni poza wąskim kręgiem chrześcijańskich herezjologów⁷²⁸. Co prawda, chrześcijanie jako tacy nie dysponowali świątyniami, zewnętrznym kultem czy wyróżnionym kolegium kapłańskim, bez wątpienia

⁷²⁴ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 42, 2: ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit sed de veritatis destructione, nostra suffodiunt ut sua aedificent.

⁷²⁵ Nawet jeśli spotkał, to chyba, zgodnie ze swymi własnymi zaleceniami, z nim nie rozmawiał.

⁷²⁶ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 41, 2: „ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt”. Tryb warunkowy tego zdania każe się jednak zastanowić, czy nie jest to tylko retoryczna ekstrapolacja braku rozróżnienia na wiernych i katechumenów, o czym Tertulian pisze nieco wcześniej.

⁷²⁷ Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, 1, 1: Walentynianie, dlatego że najczęściej wywodzą się z odstępców od prawdy, są z pewnością najczęściej spotykanym kolegium pomiędzy heretykami.

⁷²⁸ Nie odróżnia ich nawet Celsus, choć Orygenes w niektórych przytoczonych przezeń poglądach odnajduje idee walentyniańskie: Origenes, *Contra Celsum* 5, 61.

jednak męczeństwo zwracało uwagę otoczenia⁷²⁹. Walentynianie, relatywizując (nie odrzucając) wartość śmierci męczeńskiej, pozbawiali się tego środka przyciągania zainteresowania pogan⁷³⁰. Wiemy, że przynajmniej w Lugdunum (lub w Rzymie) walentynianie znaleźli się pośród męczenników⁷³¹, niemniej – jeśli wierzyć Ireneuszowi – nawet tam ich postawa w stosunku do męczeństwa była zdystansowana⁷³².

Jeśli idzie o miejsca, w których mamy potwierdzoną obecność walentynian, to nie jest ich wcale tak wiele. Najwięcej wiemy o walentynianach rzymskich. Do nich odnoszą się w dużej mierze świadectwa Ireneusza, Tertuliana i autora *Refutatio*. Kiedy *Refutatio* pisze o Herakleonie i Ptolemeuszu, że należą do szkoły italskiej, to na pewno ma na myśli właśnie Rzym. Wbrew pozorom, nie mamy wcale wielu świadectw na temat obecności walentynian

⁷²⁹ Nock, *Conversion...*, s. 193-202. Chrześcijanie bardzo wcześnie powiązali sukces misyjny z oddziaływaniem męczeństwa. Już autor *Dziejów* przedstawia śmierć Szczepana jako czynnik sprawczy aktywności misyjnej uczniów poza Judeą (S. Matthews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010, s. 67-68), które to przekonanie efektywnie ujął Tertulian, *Apologeticum*, 50, 13: „semen est sanguis Christianorum”. Musimy jednak przyznać, że męczeństwo, przynajmniej do czasu prześladowań za Decjusza, nie było tak częste, jak wynikałoby to z nacisku, jaki kładą nań zachowane do naszych czasów teksty. Orygenes wspomina, że niewielu można wyliczyć tych, którzy ponieśli śmierć dla Chrystusa: Origenes, *Contra Celsum* III, 8: ὁλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι. Por. Origenes, *Homiliae in Jeremiam* 4, 3, gdzie Orygenes wspomina wiarę dawnych pokoleń męczenników, w porównaniu z chwilą obecną, kiedy do męczeństw nie dochodzi; Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 4, 7, 2, twierdzi, że w pierwszej połowie II w. chrześcijanie nie mogli doświadczać męczeństwa: πᾶλαι μὲν τοῖς ἔξωθεν διωγμοῖς κατ’ αὐτῆς ὀπλίζετο, τότε γε μὴν τούτων ἀποκεκλεισμένους.

⁷³⁰ Heracleon, frgm. 50: „Herakleon, który szczególnie wyróżnia się w szkole Walentyna, wykładając to miejsce, mówi, że jest wyznanie w wierze i w życiu wspólnym, i jest wyznanie głosem. «Wyznanie głosem ma miejsce wobec władz. To wyznanie – powiada – wielu uważa niemądrze za jedyne, mogą zaś takie wyznanie i obłudnicy składać. Lecz nie można przyjąć tej często wypowiedzianej opinii. Nie wszyscy bowiem zbawieni wyznali głosem, zanim odeszli. Do nich należą Mateusz, Filip, Tomasz, Lewi i wielu innych. Wyznanie głosem nie jest bowiem pełne, lecz tylko częstkowe. Pełne zaś, o którym tutaj powiada, jest w czynach i postępowaniu zgodnym z wiarą w niego. Za tym wyznaniem postępuje wyznanie częściowe wobec władz, jeśli będzie to konieczne i wskazane. Zaświadczy bowiem głosem niezawodnie, kto zaświadczył wcześniej wolą»”.

⁷³¹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 4, 33, 9: „I dlatego Kościół w każdym miejscu z powodu tej miłości, którą ma względem Boga, rzeszę świadków wysyłał w każdym czasie do Ojca. Okazuje się, że wszyscy pozostali nie tylko nie praktykują tego u siebie, ale nawet mówią wręcz, że takie świadectwo nie jest konieczne, prawdziwym bowiem świadectwem jest ich nauka; może jeden albo dwóch kiedyś tam (unus aut duo aliquando), przez cały czas, od kiedy Pan pojawił się na ziemi, ze świadkami naszymi dźwigało hańbę imienia i zostali odprowadzeni z nimi, jakby jakaś im przydana świta (velut adiectio quaedam donata eis)”. Nie ma żadnych podstaw źródłowych, by sądzić, że walentynianie z Lugdunum uciekli przed prześladowaniami. H.-M Schenke (*Rec. Marksches, Valentinus*, JAC 38, 1995, s. 176), na podstawie niepewnej rekonstrukcji tekstu, sugeruje wręcz, że sam Walentyn poniósł śmierć męczeńską. Choć uważamy propozycję Schenkego za interesującą, nie mamy w tej chwili do dyspozycji żadnych dodatkowych danych, które pozwoliłyby ją zweryfikować i nie bierzemy jej pod uwagę.

⁷³² Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 18, 5: „Niektórzy posunęli się do takiej zuchwałości, że gardzą także męczennikami i ganią tych, którzy z powodu wyznania Pana są zabijani i którzy znoszą wszystko, co Pan przepowiedział i stosownie do tego wąż się pójść w ślady męki Pana, uczynieni cierpiącymi świadkami – i tych bowiem włączamy w poczet świadków”. Również Tertulian zaznacza zasadniczą niechęć walentynian do męczeństwa oraz skłonność do unikania go: Tertullianus, *Scorpiace*: 1, 5, 7; 10, 1. W żadnym jednak miejscu nie znajdujemy informacji, że walentynianie, postawieni wobec konieczności przyznania się do chrześcijaństwa i poniesienia śmierci wyrzekają się Chrystusa.

w Aleksandrii czy – szerzej – w Egipcie⁷³³. O egipskim pochodzeniu i nauczaniu Walentyna pisze w IV w. Epifaniusz. Choć informacja o miejscu jego narodzin nie znajduje nigdzie indziej potwierdzenia⁷³⁴, to aleksandryjskie podłoże intelektualne odcisnęło się na jego myśli⁷³⁵ i uprawdopodobnia takie twierdzenie. Dzieła Walentyna, Herakleona czy Theodota były dostępne w Aleksandrii i wykorzystywane przez Klemensa i Orygenes, ale nie mamy informacji wprost, że ich autorzy żyli i tworzyli w Egipcie. Oczywiście kumulacja fragmentów z różnych dzieł walentyniańskich (nieznanych Ireneuszowi z terenu Rzymu czy Azji) właśnie u autorów aleksandryjskich bardzo mocno wspiera taką tezę. Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii Jana* powołuje się dodatkowo na wspomniane już informacje pochodzące – bezpośrednio lubz tekstów – od uczniów/zwolenników Herakleona, które uzyskać mógł chyba tylko w Aleksandrii⁷³⁶. Odnosne księgi *Komentarza* powstały jednak już po wizycie Orygenes w Rzymie, gdzie także mógł spotkać takie osoby⁷³⁷. W Aleksandrii mieszkał na pewno Ambroży, patron Orygenes. Marek przynajmniej przez pewien czas przebywał w Azji⁷³⁸. Powiązanie go z Egiptem przez Hieronima jest natomiast ewidentną pomyłką⁷³⁹. Ireneusz zaświadcza o jego działalności w Italii lub w Azji. Orygenes stoczył dyskusję z Kandydem w Atenach w 231 r. Aksjonika Tertulian umieszcza w Antiochii⁷⁴⁰. Optat z Milewy, podaje, że za jego czasów (druga połowa IV w.) w Afryce nie pamięta się nie tylko imienia, ale pewnie i błędów Walentyna⁷⁴¹. O wspólnotach walentyniańskich z pogranicza Syrii i Azji w IV w. była już mowa.

Obraz organizacji grup walentyniańskich wyłaniający się z pism innych autorów chrześcijańskich skonfrontujmy teraz z pismami własnymi walentynian, znalezionymi w Nag Hammadi.

⁷³³ Na ten temat wnikliwe i bardzo ostrożne studium prozopograficzne: Ch. Marksches, *Valentinianische Gnosis in Alexandrien und Ägypten*, [w:] *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrine Tradition. Origene e la tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27-31 August 2001*, ed. L. Perrone, Leiden 2004, s. 332-340.

⁷³⁴ Epiphanius, *Panarion*, 31, 2, 3: γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην, τῆς Αἰγύπτου Παραλιώτην.

⁷³⁵ Marksches, *Valentinus...*, s. 311-331.

⁷³⁶ Marksches, *Valentinianische Gnosis...*, s. 336.

⁷³⁷ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 6, 24, 1, podaje, że tylko pierwsze pięć ksiąg *Komentarza* powstało w Aleksandrii.

⁷³⁸ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 5. Ireneusz pisze, że Marek przebywał w Azji w domu pewnego diakona: διάκονόν τινα τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ τῶν ἡμετέρων.

⁷³⁹ Hieronymus, *Commentarii in Isaiam* 17, 64 : „qui [gnostici: P.P.] per marcum aegyptium, galliarum primum circa rhodanum, deinde hispaniarum nobiles feminas deceperunt”. Oczywiście również działalność Marka w Hiszpanii nie znajduje potwierdzenia we wcześniejszych źródłach.

⁷⁴⁰ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 4, 3. Osobę tę wymienia jeszcze tylko *Refutatio*, 6, 35, 7, wiążąc go ze wschodnią szkołą walentyniańską.

⁷⁴¹ Optatus, *Tractatus contra Donatistas*, 1, 9, 2.

Teksty z Nag Hammadi

Zasadniczy skład korpusu tekstów walentyniańskich z Nag Hammadi jest dość stabilny, choć kilka tekstów budzi wątpliwości. Poniżej przedstawiamy najnowsze propozycje określenia jego zawartości:

Korpus walentyniański z Nag Hammadi	
Thomassen, <i>Notes...</i> , s. 258 (1995)	Thomassen, <i>Le valentinianisme...</i> , s. 240 (2010) ⁷⁴²
pewna lub bardzo prawdopodobna: TractTrip, EvPhil, lApcJac, Inter, ExVal; prawdopodobne: Rheg, EvVer; możliwa: ExAm, AutLog; wtórna redakcja walentyniańska: OrPl, Eug	Rheg, EvVer, TractTrip, EvPhil, Inter, ExVal
Dunderberg, <i>The School...</i> , s. 84 (2005)	Pearson, <i>Ancient Gnosticism...</i> , s. 173-189 (2007)
OrPl, EvVer, Rheg, TractTrip, EvPhil, lApcJac, Inter, ExVal	OrPl, EvVer, Rheg EvPhil; Inter; ExVal; zrewidowany walentynianizm: TractTrip

Ponieważ naszym zadaniem nie jest badanie zawartości teologicznej poszczególnych tekstów, przyjmujemy zasadniczo stanowisko Pearsona z 2007 r., wbrew Thomassenowi, uwzględniając OrPl. Ten krótki tekst, mimo że nie zawiera zasadniczych elementów doktryny walentyniańskiej, nie jest jednak z nią w niczym sprzeczny, a ponadto wykazuje kilka drugorzędnych podobieństw do innych tekstów z tej grupy. Istotne jest również to, że znajduje się w kodeksie, którego zawartość (z wyjątkiem EpJac) jest w przeważającej części walentyniańska. Wnioski oparte na OrPl musimy jednak traktować jako mniej pewne niż te wyciągnięte na podstawie innych tekstów walentyniańskich. lApcJac nie została uznana przez nas za tekst walentyniański, ani nawet za tekst gnostycki. Wyjaśnienie tego stanowiska znajduje się w aneksie.

Interpretacja wiedzy

Pierwszy z tekstów zawarych w XI kodeksie z Nag Hammadi nosi tytuł *Interpretacja wiedzy*: ΘΕΡΜΕΝΙΑ ΝΤΓΗΩCIC (ή ἐρμηνεία τῆς γνῶσεως)⁷⁴³. Tytuł ten widnieje jako

⁷⁴² E. Thomassen, *Le valentinianisme à Nag Hammadi*, [w:] *Les textes de Nag Hammadi: histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino Del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. J. P. Mahé, P.-H. Poirier, M. Scopello, Paris 2010.

⁷⁴³ Plisch, *Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI, 1)*, hrsg., übersetzt und erklärt U.-K. Plisch (TU 142), Berlin 1996, s. 161-162, daje trzy możliwe rozumienia tytułu: może chodzić o interpretację gnozy Pawła (wspomnianej w 2 Kor 11, 6), o interpretację podstawowych prawd wiary, wyłożonych w nauce

graficznie wyodrębniona subscriptio. Utwór ten jest najistotniejszym źródłem do badań nad organizacją tak grup walentyniańskich, jak i grup gnostyckich w ogóle. Kilkakrotnie był on przedmiotem kilkakrotnego zainteresowania badaczy.

Mamy do dyspozycji trzy wydania opatrzone komentarzem⁷⁴⁴. Ponadto, próby odczytania tekstu w kontekście grupowo-organizacyjnym podjął Klaus Koschorke oraz – ostatnio – Philip Tite⁷⁴⁵. Detaliczny komentarz Louisa Painchauda i Einara Thomassena (BCNH T. 34) przenosi ciężar na metafizyczny i chrystologiczny wymiar tekstu, właściwie pomijając możliwe odczytania społeczne. W naszych interpretacjach odnosimy się zatem raczej do Koschorkego i Tite’a. Walentyniański charakter *Interpretacji* został co prawda poddany w wątpliwość przez Uwe-Karstena Plischa, w ostatnim wydaniu tekstu Thomassen potwierdził jednak walentyniańską atrybucję w swych analizach terminologii i doktryny tekstu⁷⁴⁶.

Terminus post quem powstania greckiego oryginału wyznacza użycie cytatów z innych tekstów chrześcijańskich, w tym zwłaszcza czterech ewangelii „kanonicznych”.⁷⁴⁷ Tekst datowany jest najczęściej na połowę II w., przy czym datacja taka podyktowana jest głównie zarysowaną w tekście sytuacją społeczną i podobieństwem do tak datowanej *Ewangelii Prawdy*⁷⁴⁸, a zatem opiera się na dość arbitralnych przesłankach.

Interpretacja jest naszym najważniejszym źródłem do poznania sytuacji wewnętrznej w gminach walentyniańskich. Pierwszy badacz *Interpretacji*, Koschorke, określił gatunek tego tekstu jako „porządek wspólnoty (Gemeindeordnung)”, zaznaczył jednak przy tym, że w *Interpretacji* „nie chodzi o urzędy, rozgraniczenie ich funkcji czy przyporządkowanie jednego do drugiego, lecz o różnorakie «charyzmaty», «dary» i «łaski», które budują wspólnotę chrześcijańską jako organizm duchowy (Geistesorganismus)”⁷⁴⁹. Koschorke widzi

nauczyciela w partii NHC XI, 9, 28-35, lub też tytuł mógł zostać dodany wtórnie na którymś z etapów przekazu i nie odnosi się bezpośrednio do treści.

⁷⁴⁴ E. Pagels, J. D. Turner, *The Interpretation of Knowledge*, [w:] NHS 28, s. 21-88; *Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI, 1)*, hrsg., übersetzt und erklärt U.-K. Plisch (TU 142), Berlin 1996; *L'interprétation de la gnose (NH, 1)*, par W.-P. Funk, L. Painchaud, E. Thomassen, BCNH T. 34, Québec – Louvain 2010.

⁷⁴⁵ K. Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt in frühen Christentum*, ZThK 76 (1979); Ph. L. Tite, *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse. Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*, Leiden – Boston 2009.

⁷⁴⁶ Plisch, *Die Auslegung...*, s. 4. Thomassen, BCNH T. 34, s. 42-49.

⁷⁴⁷ BCNH T. 34, s. 50.

⁷⁴⁸ Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung...*, s. 31-32; Plisch, *Die Auslegung der Erkenntnis*, NHD, s. 511-512, postuluje połowę II w., gdyż uważa, że gmina, której organizacja opiera się na rozdziale charyzmatów „in einem von Ämterordnung geprägten kirchlichen Umwelt anachronistischer gewirkt haben muss”. Painchaud, BCNH T. 34, s. 50, dopuszcza także możliwość powstanie tekstu później niż w II w., zakładając, że „dans certains milieux, en particulier les milieux monastiques, ce type de situation ait pu exister bien au-delà du II^e siècle”.

⁷⁴⁹ Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung...*, s. 32.

tu świadome nawiązanie do myśli pawłowej i jej kontynuację, zwłaszcza w odniesieniu do 1 Kor 12 i Rz 12⁷⁵⁰. Tite z kolei uważa *Interpretację* za formę performatywną – zapewne mowę wygłoszoną do członków wspólnoty; chociaż dopuszcza również możliwość, iż była ona rozpowszechniana od razu jako tekst pisany⁷⁵¹.

Stephen Emmel natomiast skłania się ku formie listu filozoficznego⁷⁵². Propozycja Emmela opiera się na obserwacji, że pareneza w *Interpretacji* jest kierowana do adresata określonego w drugiej osobie liczby pojedynczej rodzaju męskiego, a zatem do konkretnej osoby, nie zaś wspólnoty⁷⁵³. Można jednak dość łatwo podważyć ten argument. Mamy tutaj do czynienia po prostu ze strategią perswazyjną, w której spersonalizowanie adresata skutkuje zwiększoną efektywnością. Zwróćmy zresztą uwagę, że w fikcyjnych listach do siedmiu kościołów w Azji, zawartych w *Apokalipsie* Jana, autor użył drugiej osoby liczby pojedynczej, mimo że adresował swe przesłanie do całych gmin⁷⁵⁴. Brak również w tekście jakichkolwiek formalnych wyznaczników listu⁷⁵⁵, nawet tak powierzchownych, jak w liście Ptolemeusza do Flory czy w *Liście do Rheginosa*, które adresowane są do konkretnej osoby, ale zakładają szerszą cyrkulację. Sama treść *Interpretacji* świadczy wreszcie, jak pokażemy, przede wszystkim o pasterskiej, nie nauczycielskiej, postawie autora. Painchaud twierdzi wreszcie, że tekst mógł mieć charakter homilii głoszonej po czytaniach w trakcie liturgii eucharystycznej, której funkcją było pouczanie i dawanie zachęty⁷⁵⁶.

⁷⁵⁰ Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung*..., s. 32.

⁷⁵¹ Tite, *Valentinian Ethics*..., s. 190.

⁷⁵² S. Emmel, *Exploring the Pathway that Leads from Paul to Gnosticism. What is the Genre of The Interpretation of Knowledge (NHC XI, 1)?*, [w:] *Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag*, hrsg. M. Faßnacht, A. Leinhäupl-Wilke, S. Lücking, Münster – Aschendorff 2003, s. 265. 272 (gdzie używa określenia „Lehrbrief”).

⁷⁵³ Emmel, *Exploring the Pathway*..., s. 267, zastanawia się, skąd autor *Interpretacji* wiedział, że ma oddać grecką, neutralną płciowo drugą osobę liczby pojedynczej przez koptyjski rodzaj męski. Uważa za bardzo prawdopodobne (very likely), że w zniszczonych pierwszych liniach tekstu znajdowało się imię adresata. Sądzymy jednak, że jest to chybiony argument. Język koptyjski bowiem nie zna neutralnej rodzajowo drugiej osoby liczby pojedynczej, a zatem autor musiał dokonać jakiegoś wyboru. Gdybyśmy mieli do czynienia z drugą osobą liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego (uczennice były zjawiskiem znacznie rzadszym niż uczniowie – choć nie unikalnym), wówczas faktycznie rozumowanie Emmela byłoby prawdopodobne.

⁷⁵⁴ Ap 2-3.

⁷⁵⁵ Co podkreśla Tite, odrzucając tezę Emmela: Tite, *Valentinian Ethics*..., s. 188, przyp. 13. Jakkolwiek pierwsze linijki tekstu nie zachowały się, to mamy do dyspozycji zakończenie, pozbawione tradycyjnych formuł (w tym i tych specyficznie chrześcijańskich, jak życzenie pokoju czy przesłanie braterskiego pocałunku) i pozdrowień. Skądinąd, nawet jeśli obecny tytuł utworu jest wtórny, to gdyby utwór rozpoczynała tradycyjna *salutatio*, to wydaje się, że jego listowny charakter zostałby w tytule zaznaczony, jak w liście Piotra do Filipa (NHC VIII, 2, tytuł tylko na początku tekstu). Tego argumentu nie osłabia zachowany w kolofonie tytuł *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* (NHC I, 4), który wedle wszelkiego prawdopodobieństwa jest wtórny i został nadany zapewne już po usunięciu z tekstu formuł salutacyjnych.

⁷⁵⁶ BCNH T. 34, s. 21-23.

Wśród badaczy istnieje zgoda, że *Interpretacja* odnosi się do sytuacji sporu w łonie wspólnoty⁷⁵⁷. Tite pisze wyraźnie, że jest to tekst o charakterze parenetycznym i jako taki, zwrócony jest do wewnątrz wspólnoty: „czytelnicy, będący członkami wspólnoty (insiders) odczuwają potrzebę umocnienia, zachęty i przypomnienia w procesie kształtowania się tożsamości w obliczu kryzysu wspólnoty”⁷⁵⁸. Wszyscy są także zgodni, że konflikt toczy się na osi gnostycy charyzmaty – pozostali członkowie wspólnoty. Mamy jednak do czynienia z zasadniczą niezgodą co do tego, do której ze stron sporu adresowana jest sama *Interpretacja*. Koschorke uważa, że do obu, Pagels – że do charyzmatyków, Painchaud zaś – że do członków gminy, którzy nie są charyzmatykami⁷⁵⁹. Sporóbujmy rozwiązać ten problem poprzez analizę tekstu.

Kluczowy dla określenia adresata jest passus NHC XI, 17, 21-38:

Plisch/Funk

NEINEΛOC Π̄N̄O[ΥHIĪŹ OΥAEE TOY]
 AAA CEHAYT T̄N̄[CAΥNE XECENOY]
 OYT̄ Π̄HAΥ ETBEEȲ N̄[AE EKCT̄Π̄]
 Π̄N̄NEΛ[O]C ETHAYT̄ AN̄ A[ΠHA Π̄NETA]
 AĪĪŹ HEΨ̄ N̄ZE EKCAΥH̄[E XĒNTAK̄ EN]
 PETOEĪ Π̄ATCAΥHE ANEC[HHȲ EKO]
 EĪ Π̄ΓAP̄ Π̄ATCAΥHE EKH[ACTĒ Π̄HAΥ]
 AȲW̄ EK̄P̄Φ̄Θ̄NEĪ APAȲ E[KNAXĪ EN]
 Π̄T̄XAPIC̄ ETΨOON̄ Π̄ZPHĪ Π̄[ZH TOY]
 ENKOYΨĒ EN̄ ĀZWT̄Ź̄ Π̄HAῩ A[T]
 ΔWP̄EĀ Π̄TAΠĒ ECΨĒ APAK̄ A[Ψ]Π̄
 ZHAT̄ ZAN̄Π̄NEΛOC̄ AȲW̄ NK[PAI]
 TEĪ XEKA CĒ EȲNAT̄Π̄NEK̄ ZW[OK]
 Π̄T̄XAPIC̄ TEHTA ZOYTEEC̄ Π̄HH̄
 OȲP̄HMAŌ Π̄ΓAP̄ NĒ Π̄AOC̄ Π̄AT̄
 P̄Φ̄Θ̄NEĪ AȲW̄ OȲXPHCTOC̄ NĒ Ź̄
 † ABĀĀ Z̄Π̄NEIM̄Ā Π̄HΔWP̄EĀ N̄
 H̄Ź̄P̄WM̄Ē ΔX̄T̄P̄Φ̄Θ̄NEĪ KATĀ
 [

Same te członki nie będą żyły,
 lecz są martwe. Wiemy, że się same
 zabijają. Dlaczego jednak wybierasz
 właśnie martwe członki w miejsce
 żyjących? Skąd wiesz, że to nie ty właśnie
 zostałeś pośród braci pozbawiony wiedzy?
 Ty bowiem zostałeś pozbawiony wiedzy,
 ponieważ nienawidzisz ich
 i zazdrościsz im. Ty właśnie nie otrzymasz
 łaski, która jest w nich,
 ponieważ nie chcesz pojednać się z nimi w darze
 głowy. Wypada, abyś właśnie ty składał dzięki
 za członki i błagał,
 aby tobie samemu została dana
 łaska, która została im dana.
 Słowo bowiem jest bogate, nie
 zazdrości i jest dobre. Ono
 rozdaje tutaj dary
 swoim bliskim bez zazdrości wobec
 [...⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ BCNH T. 34, s. 34.

⁷⁵⁸ Tite, *Valentinian Ethics...*, s. 188.

⁷⁵⁹ Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung...*, s. 34-35; Pagels, NHS 28, s. 30; BCNH T. 34: s. 39-40.

⁷⁶⁰ NHC XI, 17, 21-38. Π̄N̄Ź̄P̄WM̄Ē BCNH T. 34: á ses proches.

Koniektury w l. NHC XI, 17, 25-26 w wydaniach Plischa i Funka różnią się od tych zaproponowanych przez Turnera, który ma: „ἡεῦ ἵξε εκκαῦ[ε χε οὔεει] πετοει ἱατσαῦ[ε ἀηεC[ιηῦ : Skąd wiesz, że ktoś spośród braci został pozbawiony wiedzy?“. Różnica jednak nie jest szczególnie istotna, w obu wypadkach adresatem pozostaje bowiem osoba widząca się ponad innymi członkami wspólnoty właśnie z powodu posiadania gnozy. Painchaud uważa, że myśl zawarta w NHX XI, 17, 31-34 rozstrzyga sprawę: „Cette conclusion ne laisse aucun doute, l'exhortation s'adresse bien à qui n'est pas gratifié de ces dons spirituels”⁷⁶¹.

Przedmiotem zazdrości jest najpewniej łaska χάρις, zatem na przykład dar proroctwa w ten sposób określony⁷⁶². Adresat napomnienia zatem na pewno nie jest charyzmatykiem. Pojawia się jednak problem, dlaczego (gdy bierze się pod uwagę zarówno jedną, jak i drugą koniekturę) uważa siebie za posiadającego wiedzę. Napomnienia idące od autora *Interpretacji* zakładają przecież, że adresat jest przekonany o tym, że on sam ją posiada, a inni członkowie wspólnoty są jej pozbawieni (bardziej dobitnie wybrzmiewa to w wypadku przyjęcia koniektury Turnera). Jedynym wytłumaczeniem jest to, że nie mamy tu do czynienia z chrześcijaninem, któremu idee gnostyczne są obce, ale ze zwolennikiem nauki walentyniańskiej, który jednak nie został obdarzony charyzmatami lub też nie został do nich dopuszczony. Posiadanie wiedzy jest udziałem wszystkich, posiadanie zaś „darów” tylko niektórych. Nie mamy tu do czynienia z napomnieniem skierowanym do jakichś „kościelnych” chrześcijan (Tite mówi na wyrost o „ecclesiastical faction”)⁷⁶³. Jak wskazuje tekst, pozbawienie charyzmatu to stan tymczasowy, autor bowiem zachęca swego odbiorcę do modlitwy o łaskę, która jest już udziałem innych, a więc, jak się zdaje – właśnie o charyzmaty.

W przytoczonym cytacie nadawca zwraca się do odbiorcy używając stale drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego. Forma ta, podobnie jak prefiks dzierżawczy drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego, występuje także w innych miejscach parenetycznej części *Interpretacji*⁷⁶⁴. Zwróćmy jednak uwagę na częste wystąpienia w tekście formy recyprokalnej ἡεῦεϕῦ:

- 7, 20: εὔῡεϕ [ῡ]ἡἡ[εῦϕῦ : walcząc jeden z drugim;

⁷⁶¹ BCNH T. 34, s. 39.

⁷⁶² NHC XI, 15, 34-36. Proroctwo zostaje określone dokładnie jako οὔρηατ, który to jednak termin autor rozumie jako ukonkretnienie szerszych kategorii χάρις i δωρεά.

⁷⁶³ Tite, *Valentinian Ethics...*, s. 188.

⁷⁶⁴ NHC XI, 15, 36-38; 16, 16-36; 18, 28-38; 20, 14-23.

- 15, 20: ...] $\bar{\eta}\eta\epsilon\mu\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\beta[\epsilon\eta\epsilon\upsilon\epsilon\rho\eta\gamma$: ...] swe członki jeden przeciw drugiemu⁷⁶⁵;
- 18, 5-18: $\epsilon\eta\varsigma\epsilon\eta\iota\omega\epsilon$ $\epsilon\eta$ [$\rho\omega$ $\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}\epsilon\upsilon\epsilon\rho\eta$] γ $\epsilon\tau\beta\epsilon\pi\omega\bar{\tau}\epsilon\iota\epsilon$ η [$\rho\omicron\gamma\varsigma\mu\alpha\tau$ $\alpha\alpha\lambda$] α $\epsilon\gamma\omega\bar{\pi}\bar{\iota}\varsigma\epsilon$ $\bar{\eta}\bar{\eta}$ [$\bar{\eta}\epsilon\upsilon\epsilon\rho\eta\gamma$ $\omega\alpha\gamma\bar{\rho}$] $\gamma\omega\varsigma$ $\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}\epsilon\upsilon\epsilon\rho\eta\gamma$: [członki] nie walczą także jeden przeciw drugiemu z powodu różnych łask, lecz trudząc się razem, zwykły razem działać;
- 18, 26-28: $\eta\epsilon\tau$] $\omega\sigma\omicron\omicron\pi$ $\alpha\beta\alpha\lambda$ $\gamma\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\tau}\omicron\upsilon\epsilon\epsilon\iota$ [$\bar{\eta}\omicron\gamma\omega\tau$] $\varsigma\epsilon\eta\pi$ $\alpha\gamma\omega\tau$ $\bar{\alpha}\eta\epsilon\upsilon\epsilon$ [$\rho\eta\gamma$] : Ci, którzy są z tej samej jedności, powinni być wzajemnie zgodni⁷⁶⁶;
- 19, 31-34: $\epsilon\pi\epsilon\iota\delta\eta$ $\bar{\eta}\bar{\eta}\omicron\gamma\eta$ [ϵ $\omicron\gamma\eta$] $\tau\epsilon\gamma$ $\bar{\mu}\bar{\eta}\epsilon\gamma$ $\bar{\eta}\omicron\gamma\varsigma\eta\alpha\phi\eta$ $\omega\alpha\eta$ [$\epsilon\gamma$] ϵ [ρ] $\eta\gamma$ $\alpha\gamma\omega$ $\bar{\eta}\epsilon\gamma\kappa\alpha\rho\iota\varsigma$ $\gamma\bar{\eta}\alpha\tau\pi\omega$ $\omega\epsilon$ $\eta\epsilon$: ponieważ korzenie mają jakieś powiązanie jeden z drugim i ich owoce nie są oddzielone;
- 19, 35-36: $\omicron\gamma\eta\tau\epsilon\gamma\varsigma\epsilon$ $\bar{\mu}\bar{\eta}\epsilon\gamma$ $\epsilon\gamma\omega\sigma\omicron\omicron\pi$ $\eta\epsilon\gamma$ $\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}\epsilon\upsilon\epsilon\rho\eta\gamma$: Mają one [tj. korzenie] je [tj. owoce], będąc dla nich i jeden dla drugiego.

Pierwszy cytat opisuje prawdopodobnie walkę sił kosmicznych (kontekst jest zniszczony). Passusy ze strony osiemnastej kodeksu stanowią część metafory ciała („métaphore du corps”, wedle Painchauda), natomiast te ze strony dziewiętnastej metafory roślinnej („métaphore végétale”). Mają one wyrażać idealną relację pomiędzy elementami całości. Żaden z tych obrazów nie wyraża relacji jednostronnej, podporządkowania się czy uznania wyższości. Zatem pomimo że tego typu formuły nie występują tam, gdzie autor zwraca się wprost do odbiorców, i mimo tego, że wszystkie zalecenia praktyczne odnoszą się do osoby pozbawionej charyzmatów, to zachęta do jedności i współpracy skierowana jest do całej gminy. Nie ma zatem podstaw by uważać, że *Interpretacja* jest listem filozoficznym skierowanym do pojedynczego adresata – nie jest ona w ogóle listem. Rację ma Painchaud, kiedy wskazuje na odbiorcę zbiorowego⁷⁶⁷, nie ma jednak racji, gdy widzi w nim tylko chrześcijan pozbawionych charyzmatów. Takie rozumienie najlepiej odpowiada sytuacji komunikacyjnej w tekście, jak również samej treści, która skupia się wokół aktualnych problemów całej wspólnoty.

Rozważmy teraz stosunek autora do odbiorców. Zauważamy częste wystąpienia form pierwszej osoby liczby mnogiej oraz odpowiednich zaimków: $\tau\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\iota}$ ⁷⁶⁸, $\eta\epsilon\eta$ ⁷⁶⁹, $\bar{\mu}\bar{\mu}\alpha\eta$ ⁷⁷⁰, $\tau\bar{\iota}\bar{\iota}$

⁷⁶⁵ Przyjmując koniekturę Plischa w l. 19: $\pi\epsilon\tau\rho\phi\omicron\omicron\eta\epsilon\iota$ τ] : mielibyśmy: „Człowiek zazdrosny skierował] swe członki”.

⁷⁶⁶ Forma $\eta\pi$ qualitativus czasownika $\omega\pi$ i w wyrażeniu $\eta\pi$ ϵ - znaczy należeć do kogoś/czegoś (*Podręczny słownik języka koptyjskiego*, oprac. A. Dembska, W. Mysior, Warszawa 1996, s. 139). W cytowanym miejscu ma jednak znaczenie specyficzne, BCNH T. 34: „doivent-ils être mutuellement unis”. *Die Auslegung*: „müssen sich (...) miteinander in Übereinstimmung bringen”.

⁷⁶⁷ BCNH T. 34, s. 22.

⁷⁶⁸ NHC XI, 3, 33; 12, 36.

Następnie autor przechodzi do wskazań dawanych w trybie rozkazującym z użyciem zaimka dzierżawszego drugiej osoby liczby mnogiej, które dotyczą daru proroctwa i o których będzie jeszcze mowa. Jest to pierwsze w całym utworze (dokładniej, w zachowanej jego części) wyodrębnienie z „my” jakiegoś określonego „ty”. „To wszystko”, w l. NHC XI, 15, 17-18, odnosi się najprawdopodobniej do zazdrości i być może jeszcze innych wad, wymienionych w niezachowanej części tekstu, która poprzedza przytoczony cytat⁷⁸¹. Co ciekawe, nadawca stawia się w pozycji osoby pozbawionej daru („dobro... jest w posiadaniu naszego brata”). Podkreśla jednak, że ten, kto dar ten posiada, poważa tych nieposiadających („nas”), tak jak siebie. Podkreśla też, że charyzmaty nie decydują o wartości poszczególnych członków wspólnoty. Eksponuje ponadto pokorę charyzmatyka, który dziękuje za dar Bogu. Wskazuje dalej, że każdy został obdarowany i że powinien poprzestać na swoim darze. Nie jest jasne, czy „dar” w l. XI, 15, 35 odnosi się do zdolności adresata, czy też do tego, o którego adresat jest zazdrosny. Tak czy inaczej nadawca nie występuje tutaj wprost jako wyraziciel woli charyzmatyków. Jest raczej mediatorem, który usiłuje docenić każdego z członków wspólnoty. Także ta postawa wskazuje na homilię wygłoszoną do całej wspólnoty.

Tite uważa, że główna oś konfliktu we wspólnocie dotyczyła chrystologicznej lub kosmologicznej egzegezy pisma, jednakowoż przy akceptacji jego autorytetu przez obie strony⁷⁸². Zalecenia zawarte w części praktycznej nie wskazują jednak na to, aby kwestie doktrynalne były przedmiotem sporu. Autor nie nawołuje do zmiany poglądów, ale do zmiany postaw. Co więcej, już na początku zachowanej części tekstu znajdujemy się *in medias res* rozważań o wierze. Chodzi tu o wiarę, którą autor podziela ze swymi czytelnikami, jak to wynika z frazy zachowanej, niestety, w zepsutym kontekście:

χεκα]σε ερετιπισ[τις]

[παιψω]πε εσογ[α]λας εστογηνυ

Aby nasza wiara

stała się święta i czysta⁷⁸³.

O jakie treści wiary w tym miejscu chodzi, pozostaje dla nas niewiadome.

⁷⁸¹ BCNH T. 34, s. 148.

⁷⁸² Tite, *Valentinian Ethics...*, s. 198, przyp. 31. Musimy zaznaczyć, że Tite przyjmuje bez zastrzeżeń koniektury Turnera w NHC XI, 9, 24-25, podczas gdy Funk w BCNH T. 34 rozumie te same linijki zupełnie inaczej.

⁷⁸³ NHC XI, 1, 24-25.

Przejdźmy teraz do kolejnego trudnego i wieloznacznego miejsca, którego rekonstrukcja budzi pewne wątpliwości, a który dał Tite'owi asumpt do wyrażenia przytoczonego wyżej sądu.

αϰψ[ωπε]	stał się
νεϷ ν̄Ϸαϰ̄ π̄τ̄π̄ι[τα]τ̄μοϷ α[ϰψαρ]	dla niego (kościół: P.P.) nauczycielem
ω̄ρ̄ π̄π̄τ̄[οαν]η̄ροϷ [ν̄Ϸ]αϰ̄ εϰ[†Ϸω]	nieśmiertelności i zniszczył
νεϷ αη[ο]Ϸ α[Ϸω] π̄[ε̄ε̄ιϷα]ϰ̄ α[ϰ†οϷ]	zuchwałego nauczyciela, który nauczał
Ϸχολη̄ ν̄ω[ω̄̄ π̄ιϷα]ϰ̄ [π̄ιγ]αρ̄ εϷ[π̄τεϷ]	go (tj. kościół) śmierci. I ten właśnie nauczyciel
π̄κεϷχ[οαν αϰ†Ϸ]βω̄ με̄ν η̄[ε̄ν α]	założył
π̄Ϸ̄ε̄ε̄ι [ε̄τααν̄ϰ̄ α]Ϸτ̄π̄ιϷε̄ϰ̄[ωη]	szkołę życia. Tamten bowiem ma inną
π̄δε̄ ᾱβᾱλ [ϰ̄̄π̄̄ ν̄[Ϸ̄ε̄]ε̄ῑ π̄τε̄π̄κοϷ[οϷ]	szkołę. Ten nauczał nas bowiem pism życia, skłonił
	nas abyśmy odsunęli się od pism świata ⁷⁸⁴ .

Turner w l. NHC XI, 9, 24 rekonstruuje „π̄Ϸ̄ε̄ε̄ι [π̄μοϷ : pisma śmierci” i odnosi je do szkoły zuchwałego nauczyciela, Plisch z kolei skłania się ku rekonstrukcji „π̄Ϸ̄ε̄ε̄ι [π̄τ̄π̄ε̄ pisma niebiańskie”⁷⁸⁵ i odnosi do nauczyciela sprawiedliwości. Żaden z komentatorów nie przedstawia zupełnie przekonujących dowodów. Thomassen przywołuje jednak w komentarzu litery prawdy (ϰ̄̄π̄̄ Ϸ̄ε̄ε̄ῑ π̄τε̄ †π̄̄τ̄μ̄η)⁷⁸⁶, wypełniające „żywą księgę” (π̄ιχωω̄ηε̄ ε̄τᾱῑ̄)⁷⁸⁷ napisaną przez Ojca, a wspomnianą w walentyniańskiej *Ewangelii Prawdy*. Jeśli zatem w pierwszą luknę w NHC XI, 9, 24 wpisać pisma życia, to ze względów logicznych może ich nauczać tylko nauczyciel ze szkoły życia. Takie rozumowanie skłania jednak do przyjęcia lekcji tekstu według Funka.

Nauczycielem życia jest bez wątpienia Jezus. Tekst przytacza bowiem jego naukę, która jest zbiorem mniej lub bardziej dosłownych cytatów z Nowego Testamentu⁷⁸⁸. Tożsamość zuchwałego nauczyciela pozostaje natomiast niejasna. Plisch uważa, że jest to pewien typ, nie zostaje bowiem wprowadzone jego imię. Pisma świata uznaje on za określenie prawa żydowskiego, stąd zuchwałym nauczycielem jako przeciwnikiem Jezusa może być Mojżesz⁷⁸⁹. Z kolei tak Turner oraz Pagels, jak i, z zastrzeżeniami, Thomassen widzą tu nawiązanie do demiurga⁷⁹⁰. Ich interpretacja oparta jest jednak nie na konkretnych

⁷⁸⁴ NHC XI, 9, 18-25. α]Ϸτ̄π̄ιϷε̄ϰ̄[ωη] π̄δε̄ ᾱβᾱλ *Die Auslegung*: „er veranlaßte andererseits, daß wir uns entfernen”; BCNH T. 34: „il nous a fait nous détiurner”.

⁷⁸⁵ Plisch wybiera właściwie znaczenie „litery” (Buchstaben).

⁷⁸⁶ NHC XI, 23, 8-9.

⁷⁸⁷ NHC I, 22, 38.

⁷⁸⁸ NHC I, 9, 27 – 38. *Die Auslegung...*, s. 106-108.

⁷⁸⁹ *Die Auslegung...*, s. 105.

⁷⁹⁰ NHS 28, s. 79; BCNH T. 34, s. 126.

przesłankach, ale na ogólnej charakterystyce kosmologii walentyniańskiej, odcinającej się od świata materialnego. Autor stawia swoją wspólnotę, określoną jako „kościół” oraz jako „my” jednoznacznie po stronie nauczyciela sprawiedliwości. Przypuszczenia Tite’a, iż „pisma śmierci” (korzysta on z wydania Turnera) i „inna szkoła” odnoszą się do jednej, przeciwnej autorowi tekstu strony konfliktu⁷⁹¹, są zatem nieuprawnione. Powyższy cytat nie może być rozpatrywany jako metaforyczne ujęcie konfliktu historycznego. Wyrzuty wobec „zazdrośnych” w części parenetycznej nigdy nie mają charakteru doktrynalnego, a jedynie moralno-dyscyplinarny.

W momencie, kiedy autor przechodzi parenezy, wprowadza swego rodzaju regulującą zasadę, którą kieruje się w swych wskazaniach:

σφε κε ἀπο[γε]ει π[ο]υ
 εει ἡμῶν ἀτρε[φ]ὰ πολ[λ]ὰ εἰς ἡμᾶς
 περ ἐνταῦθα ἵπ[τ]ηται [πο]υτ[ὸ]ν εἰς α[υ]τ[ὸν]
 ὡς ἡμῶν φθονοῖ ἐν σαρκί
 περ φθονοῖ οὐρανὸν ἡμῶν

Jest więc konieczne, aby każdy
 z nas korzystał z darów,
 które otrzymał od Boga i aby żaden z nas nie
 zazdrościł, wiedząc,
 że zazdrość jest obrazą jego brata⁷⁹².

Następnie autor przechodzi do zaleceń, dawanych już jednak z pozycji zewnętrznych, nie stawiając się pomiędzy tymi, do których mówi. Począwszy od NHC XI, 17, 22, forma pierwszej osoby liczby mnogiej została wręcz przeciwstawiona adresatom tekstu.

W całej parenezie uderza brak form optatywnych 1. mn. ἡμῶν, które odpowiadają formom ekshortatywnym języka polskiego. Autor poucza zatem, co prawda, z wnętrza wspólnoty, nie widzi jednak siebie jako strony sporu. Przestrzega zatem przed zazdrością wobec daru prorocstwa (ἐριμετεχε ἀραὶ οὐρανῶντι σινεῖ)⁷⁹³ i przed zazdrością wobec daru mowy (ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν)⁷⁹⁴. Tych, którzy nie posiadli szczególnych darów, zachęca:

⁷⁹¹ Tite, *Valentinian Ethics*..., s. 197-199.

⁷⁹² NHC XI, 15, 26-30.

⁷⁹³ NHC XI, 15, 35-37.

⁷⁹⁴ NHC XI, 16, 32-33.

ΠΕΚΣΑΝ
 [ΕΙΩΠΕΟΥΗΤΕ] ΜΕΥ ΠΤΕΧΑΡΙC
 [..... ΠΠΡC]ΩΧΩ ΜΑΚ ΑΛΛΑ
 [ΤΕΛΗ ΑΧΠΠΙ]ΜΑΤ ΠΠΠΕΥΜΑ
 [ΤΙΚΟΝ ΠΟ]ΥΩΤ Ψ[Α]Ν ΖΑΠΕΤΗ
 [ΜΕΥ ΧΕΚ]ΑCΕ ΕΚΝΑΜΕ[Τ]ΕΧΕ ΑΤΧΑΡΙC
 [ΕΤΨΟΟ]Π ΠΖΡΗ ΠΖΗΤΩ ΠΠΡΑΠ[Ω]
 [ΧΕΟ]ΥΑ[Λ]ΑΟΤΡΙΟΝ ΑΡΑΚ ΠΕ ΑΛΛΑ ΠΕ
 [Τ]ΕΠΩΚ ΠΕ ΠΕΕΙ ΠΤΑΖΑΠΟΥΕΙ
 [Π]ΟΥΕΕ[Ι Π]ΠΠΠΠΠΕΛΟC ΧΙΤΩ ΕΚ
 [ΝΑΧ]Ι[Τ]Ω

twój brat,
 kiedy ma łaskę
 [.....] nie umniejszaj siebie, lecz
 ciesz się tym darem duchowym.
 Módl się za każdego, abyś miał udział w łasce, która
 jest w nim. Nie
 uważaj go za obcego sobie, lecz
 za swego. To, co każdy jeden
 z twoich współczłonków dostaje,
 otrzymasz i ty.⁷⁹⁵

Ton wypowiedzi nie jest surowy. Brak w nim osądu czy groźby. Dar jednego z członków wspólnoty służy też innym członkom. Mamy tu więc do czynienia wręcz z pocieszeniem. Autor zapewnia również, iż modlitwa może wyjednać u Boga otrzymanie tych darów, których aktualnie danej osobie brakuje. Stwierdza więc pośrednio, że nie są one przypisane na stałe tylko niektórym osobom. W dalszej części przechodzi do surowszego napomnienia i wypomina pozbawionym charyzmatów ich postępowanie. Być może celowo stopniuje ostrość swej wypowiedzi, nie chcąc zrazić tych, których napomina, ale mając faktycznie zamiar skłonić ich do zgody:

ΠΠΩΡ ΑΡΕΝΚΑΛΕΙ ΠΤΕΚΑ
 ΠΕ ΧΕΠΠCΚΩΕ ΠΜΑΚ ΠΒΕΛ ΑΛ
 ΑΛ ΠΤΑCΚΑΑΚ ΠΤΗΒΕ ΟΥΤΕ ΠΠ
 [Ρ]ΠΠΟΝΕΙ ΑΠΕΝΤΑΚΑΩΩΩΩΩΩ
 [ΜΕ]ΡΟC ΠΒΕΛ Η ΟΥΚΙΧ Η ΟΥΡΙΤΕ
 ΨΩΠΠΖΜΑΤ ΠΔΕ ΧΕΠΚΩ[Ο]Π
 ΕΠ ΠΠΒΑΛ ΠΠCΩΜΑ ΑΛΛΑ ΟΥΗΤΕΚ
 ΜΕΥ ΠΤΑΠΕ ΠΟΥΩΤ ΤΕΕΙ ΕΤ
 ΒΗΤC ΕΡΕΠΒΕΛ ΨΟΟΠ ΜΠΤΚΙΧ
 ΗΠΤΟΥΡΙΤΕ ΜΠΠΚΕCΕΠΕ Π
 ΜΕΡΟC ΕΤΒΕΕΥ ΕΚΝΑCΤΕ Π
 ΠΕΠΤΑΥΚΑΩΩΩΩ Π[...]

Nie oskarżaj twej
 głowy, że nie ustanowiła cię okiem, ale
 palcem, ani nie
 zazdrość temu, kto został umieszczony
 w roli oka albo ręki, albo nogi.
 Dziękuj zaś, że nie jesteś
 na zewnątrz ciała, lecz że masz
 tę samą głowę, ze względu na którą
 istnieją oko, ręka,
 noga i reszta
 członków. Dlatego nienawidzisz
 tego, który został ustanowiony [⁷⁹⁶

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że *Interpretacja wiedzy* adresowana jest do obu stron sporu – zarówno do posiadających charyzmaty, jak i do pozbawionych tychże. Obie strony dzielają te same zapatrywania teologiczne i podobnie

⁷⁹⁵ NHC XI, 16, 18-28. ΠΠΡCΩΧΩ w tym kontekście znaczy prawdopodobnie „nie uważaj się za mało wartego”.

⁷⁹⁶ NHC XI, 18, 28-19, 1.

rozumieją autorytatywne teksty. Autor jest członkiem wspólnoty, do której się zwraca, przyjmuje postawę niezaangażowanego mediatora, chociaż potrafi postawić się tak na pozycjach pozbawionych charyzmatów, jak i charyzmatyków. Stroni od potępienia, skłania się raczej ku perswazji. Taka forma tekstu miałaby sens tylko wówczas, jeśli byłby on prezentowany wobec obu stron sporu obecnych razem. Jedynym możliwym kontekstem takiej sytuacji jest zebranie liturgiczne wspólnoty walentyniańskiej. Tekst miał charakter performatywny, najpewniej jako pouczenie następujące po czytaniu Pisma.

Granice grupy

Podstawowe rozróżnienie dotyczy wspólnoty i jej prześladowców. Końcowe passusy *Interpretacji* przedstawiają wspólnotę w niebezpieczeństwie i w obliczu wrogich sił, które jednak nie zostają wprost zidentyfikowane. Mowa jest o prześladowaniach, nie jesteśmy jednak pewni, kto kogo prześladowuje⁷⁹⁷. Thomassen widzi tu opis działań wrogich sił niebiańskich $\alpha\rho\chi\eta \mu\eta \epsilon\zeta\omicron\upsilon\gamma\iota\alpha$, nie zaś opis sytuacji społecznej⁷⁹⁸. Plisch natomiast zostawia otwartym pytanie, czy opis ten może odnosić się do historycznych prześladowań. Skłania się jednak ku temu, że wskazanie na wrogie działania zewnętrznych sił (tak czy inaczej pojętych), ma oddalić od konkretnych osób odpowiedzialność za rozłam gminy i w ten sposób ułatwić pojednanie⁷⁹⁹. Naszym jednak zdaniem istnieją przesłanki, by rozumieć to miejsce jako wskazanie na opresję zewnętrzną:

$\epsilon\upsilon\lambda\omicron\omicron\omicron \pi\pi\eta\epsilon\upsilon\mu\alpha \pi\mu\alpha\eta$

$[\epsilon\tau]\nu[\epsilon\epsilon]\gamma \sigma\epsilon\pi\lambda\iota\omega\kappa\epsilon \pi\sigma\alpha\pi\iota\omega\eta\epsilon \pi$

$\tau\eta\iota\iota\epsilon \pi\psi\alpha\gamma\pi\eta \alpha\pi\mu\omicron\gamma \mu\eta$

$[\epsilon]\gamma\rho[\omega]\psi\epsilon \epsilon\pi \alpha\psi\omega\pi\epsilon \mu\eta\pi\omicron\gamma$

$[\chi\eta$

(Władze i moce) istnieją jako duchy?

Dlaczego zatem prześladowają ludzi

w ten sposób aż do śmierci? Nie

zadowolają się istnieniem duszy?⁸⁰⁰

Jakkolwiek by rozumieć niuanse tego zdania, wynika z niego, że moce przyczyniają się do śmierci człowieka, nie poprzestając tylko na duszy. Chodzi zatem o śmierć cielesną.

⁷⁹⁷ NHC XI, 20, 24-26.

⁷⁹⁸ BCNH T. 34, s. 157-158.

⁷⁹⁹ *Die Auslegung...*, s. 156-157.

⁸⁰⁰ NHC XI, 20, 24-28. Niezwykle trudny do zrozumienia passus. W l. 27 wybraliśmy koniekturę Turnera i Plischa, wbrew wahaniom Funka, który pozostawił luknę, nie odczytując jednej z *litterae incertae*, którą ci pierwsi zgodnie rozpoznali jako ρ . Trudności pogłębia dodatkowo fakt, że, jak zauważa Plisch, zdanie w l. 24 można czytać także jako wykrzyknienie (*Die Auslegung...*, s. 156). Wszyscy trzej wydawcy decydują się jednak na odczytanie tego zdania jako pytania retorycznego. Komentarz Thomassena zupełnie nie wyjaśnia odczytania Funka w l. 27 (po lukunie): „d’habiter avec l’âme”. Stąd rozumiem to zdanie w sensie zaproponowanym przez Turnera i częściowo przez Plischa, który dla czasownika $\psi\omega\psi\epsilon$ daje w swym indeksie dwa znaczenia (genügen, achten auf: *Die Auslegung...*, s. 58), powołując się na to właśnie miejsce, a w swym przekładzie rozumie to zdanie jeszcze inaczej, co najmniej mętnie: „Sind sie etwa nicht darauf aus, mit der Seele zu sein?”.

Ponieważ niemożliwe jest, aby któraś z grup chrześcijańskich w owym czasie prześladowała swych oponentów aż do śmierci, chodzić tu może tylko o zewnętrzną opresję ze strony środowiska pogańskiego. Autor, wykładając walentyńskie nauczanie o ciele jako o przejściowym, narzuconym przez władze i zwierzchności (ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἐξουσία)⁸⁰¹, mieszkaniu człowieka, obwinia te moce również o wprowadzenie podziału w kościele:

ἀγῶν
 ἐν τῷ πτεκλῆσι τῆς ἀποστολικῆς
 [...]

Podzielili
 Kościół, aby otrzymać udział w
 [...]⁸⁰²

Wspomnieliśmy już wyżej, że poprzez „władze i zwierzchności” mogą być wyrażone zewnętrzne i opresyjne wobec wspólnoty siły. Mimo że wzmianka o podziale kościoła następuje bezpośrednio po wykładzie antropologii, można ją odnieść do rzeczywistości ziemskiej⁸⁰³, jako wskazanie na rozłam we wspólnocie. Rozłam ten jednak nie dotyczy raczej sporu między charyzmatykami a niecharyzmatykami, jako że ten w istocie do podziału nie doprowadził, wspólnota bowiem nadal zbierała się razem. Podział kościoła to raczej odstępianie od niego części wiernych na skutek prześladowań. Nieco dalej pojawia się (w zniszczonym kontekście) kolejna fraza, którą należy odnieść do wzajemnej walki; zapewne opisuje ona relację mitologiczną⁸⁰⁴, którą jednak można także odnieść do sytuacji w gminie targanej sporami – autor przecież włączył ją do swej homilii celowo:

ἐγὼ καὶ ἡ ἐκκλησία
 ἡ ἐκκλησία καὶ ἐγώ

Walczyli [jeden z drugim...]
 Jak lwy [...]⁸⁰⁵

Gdyby jednak zastosować inną koniekturę, w której [ἐκκλησία] łączyłoby się z rzeczownikiem w liczbie mnogiej lub z rzeczownikiem rozpoczynającym się od rodzajnika dzierzawczego liczby mnogiej (co tłumaczyłoby poprzedzające ląkę ἐκ), to sens tego zdania równie dobrze mógłby się odnosić do prześladowców kościoła walczących z jego członkami. Nie należy wykluczać takiej możliwości.

⁸⁰¹ NHC XI 6, 32-33.

⁸⁰² NHC XI, 6, 37-38.

⁸⁰³ W przeciwieństwie do Thomassena, BCNH T. 34, s. 123-124, który widzi tu tylko fragment narracji mitologicznej.

⁸⁰⁴ *Die Auslegung...*, s. 100-101, zwraca uwagę tylko na ten kontekst; Thomassen, BCNH T. 34, s. 124, widzi w całym mocno zniszczonym passusie NHC XI, 7, 16-38, mitologiczny opis cierpień duszy lub Sofii jako model cierpień kościoła.

⁸⁰⁵ NHC XI, 7, 20-21.

Kolejne rozgraniczenie przebiega już wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej. Mimo że Tite widzi pierwsze wskazanie na podział wspólnoty już w NHX XI, 1, 16-24⁸⁰⁶, to jednak jego analizy opierają się głównie na niepewnych koniekturach Turnera. Miejsca te zostały zupełnie inaczej uzupełnione przez Plischa, Funk zaś przezornie rezygnuje z większości koniektur i pozostawia pojedyncze słowa, które dają niewiele miejsca na interpretację. Jak już zaznaczyliśmy, w całej narracji mitologicznej autor odwołuje się do tradycji, którą podziela i która musi być podzielana przez jego odbiorców. Jednak jeden jedyny raz przywołuje także jakieś zewnętrzne źródło:

CEXΟΥ Π[ΗΛΙ]Ν

[ΖΗ]ΛΑΕ]ΙΝΕ ΧΕΡΕΕΝΑΖΤΕ Π[ΗΛΙ]Ν

[Π]Ι[Χ]ΙΟC †CΥCΤΑCΙC ΕΝΑ[ΖΤΕ ΕΠΙ Π]

[Π]ΕΙΝΕ ΑΛΛΑ ΠΗΟΥΤΕ Ε[.....]

Niektórzy powiadają faktycznie:

„pojmuje się go dzięki jego

śladowi”. Struktura nie pojmuje jego

kształtu. Bóg natomiast [...⁸⁰⁷

Cytat ten musi pochodzić z jakiegoś dzieła bądź przekazu ustnego o charakterze walentyniańskim – świadczy o tym użycie technicznego terminu walentyniańskiego ΙΧΝΟC, który oznacza pewną podstawową wiedzę o ojcu, pozostawioną przez zbawcę⁸⁰⁸. Nie sposób wskazać, w którym miejscu cytat się kończy, postuluję jednak, podobnie jak Plisch (który swej decyzji nie tłumaczy), że już w l. 31, ponowne bowiem wprowadzenie czasownika ΑΝΑΖΤΕ bez żadnego spójnika przeciwstawienia, daje się najlepiej wyjaśnić poprzez sięgnięcie przez autora po termin użyty w cytacie, z którego treścią polemizuje. Jedyne wytłumaczenie na przywołanie przez autora cytatu, z którym się nie zgadza, to jego przekonanie, że odbiorca zawartą w nim myśl zna i może uważać za słuszną, co trzeba sprostować. „Niektórzy” jednak na pewno nie należą do adresatów dzieła. Do tych bowiem autor zwraca się w parenezezie wprost, jako do obecnych, nigdy zaś w trzeciej osobie.

Istniała jednak jakaś tradycja zewnętrzna, pewna wersja walentyniańskiej teologii, niepodzielana przez autora, ani też szczególnie przez wspólnotę, do której się zwraca – odparcie błędnego poglądu polega bowiem jedynie na suchym przedstawieniu własnego stanowiska. Nie mamy pewności, czy użyte w tym miejscu ΣΥCΤΑCΙC oznacza strukturę świata boskiego, to znaczy, czy jest synonimem boskiej pełni (peromy); jest to jednak

⁸⁰⁶ Tite, *Valentinian Ethics...*, s. 202. Tite uważa, że *Interpretacja* odnosi się tu do sytuacji w gminie podzielonej wokół interpretacji chrystologicznych (kwestia zmartwychwstania), a dodatkowo znajdującej się w obliczu groźby apostazji niektórych członków.

⁸⁰⁷ NHC XI, 2, 29-32.

⁸⁰⁸ BCNH T. 34, s. 117.

najrozsądniejsze rozumienie, poparte analogiami w innych tekstach walentyniańskich⁸⁰⁹. Rozumienie społeczne jako aluzja do struktur kościelnych nie znajduje potwierdzenia ani w samym tekście, ani w świadectwach zewnętrznych⁸¹⁰.

Granica wspólnoty jest określona czytelnie tylko wobec świata zewnętrznego, wrogiego, który wspólnotę prześladowa. Wewnątrz co prawda pojawiają się odmienności, z którymi się polemizuje – jak odmienna tradycja walentyniańska – nie mamy jednak do czynienia z wyraźnym przeciwstawieniem jednej części chrześcijan innej. Autor w ogóle nie zdradza świadomości istnienia chrześcijan, którzy nie uznają myśli walentyniańskiej. Milczenie to najprościej można tłumaczyć wewnątrzwspólnotowym przeznaczeniem tekstu. Nie można w sposób pewny stwierdzić na podstawie *argumentum ex silentio*, że autor uważał wspólnotę walentyniańską za integralną część kościoła. Jeśli weźmiemy pod uwagę cel i okoliczności wygłaszania *Interpretacji*, trzeba stwierdzić, że problem ten po prostu nie wchodził w obszar jego zainteresowania.

Struktury komunikacji i przywództwa

Przywódca

Tekst *Interpretacji* nigdzie wprost nie wspomina o przywódcach kościoła czy wspólnoty. Mimo to, problematyka ta była już przedmiotem rozważań Koschorkego i Tite'a. Koschorke jest w swych propozycjach ostrożny. Jego zdaniem *Interpretacja* uznaje porządek kościelny oparty na darach łaski (*Gemeindeordnung von Charsima*), co stawia ją w opozycji do porządków opartych na urzędzie, dominujących w kościele katolickim (Koschorke przeciwstawia bowiem autora *Interpretacji* tradycji katolickiej). Jednak z faktu, że *Interpretacja* milczy o urzędach kościelnych, można wyciągnąć także wniosek, że nie były one dla jej autora szczególnie istotne. Nie można jednak, zdaniem Koschorkego, posunąć tego twierdzenia dalej⁸¹¹.

Tite z kolei aplikuje do analizy *Interpretacji* rozróżnienie dokonane przez Ferdinanda Tönniesa na dwa sposoby zorganizowania społeczności, które za Tönniesem określa jako „Gemeinschaft” i „Gesellschaft”. Gemeinschaft to grupa jednolita, organicznie powiązana, oparta na osobistych relacjach, gdzie przywództwo ma charakter „ojcowski”, a przywódca cieszy się osobistym szacunkiem członków wspólnoty. Gesellschaft natomiast to zbiór

⁸⁰⁹ BCNH T. 34, s. 117. Turner rekonstruuje ponadto NHC XI, 6, 16 jako ΤΟΥΤΑΙΟΙΣ ΤΗΡΕ, jednakże inni wydawcy nie podtrzymują tej propozycji.

⁸¹⁰ Tite, *Valentinian Ethics...*, s. 211-212, zdaje się widzieć (choć nie wyraża tego wprost) strukturę właśnie jako organizację kościelną przeciwstawioną małym zgromadzeniom.

⁸¹¹ Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung...*, s. 45-47.

jednostek zorganizowanych hierarchicznie, które, działając we własnym interesie, jednocześnie przysługują się wspólnocie”⁸¹². Wedle Tite’a autor *Interpretacji* optuje za Gemeinschaft, przeciwko hierarchicznemu modelowi kościoła jako Gesellschaft, który proponują jego przeciwnicy⁸¹³.

Naszym jednak zdaniem, sytuacja nie jest ani tak klarowna, jak chciałby to widzieć Tite, ani tak niejednoznaczna, jakby to widział Koschorke. Na drugiej stronie kodeksu wkraczamy w rozważania dotyczące wiary i roli tego, kto wierzy. Rozumienie odnośnego miejsca, jak i sama jego rekonstrukcja, nastrocza jednak wiele wątpliwości. Wyjątkowo, z powodu różnorodnych koniektur, przytaczamy aż trzy możliwe odczytania, a następnie naszą propozycję:

Turner

[ΠΕΤ]Ϡδζαδτ γαρ [η]αῤπισ[τευε ειη]
[ἡῖψ]καη ἡναϷ αεινηε ἡο[γναδ ἡ]
[εκκα]ησια εσσαγζ αβαλ Ϙἡ [ογσαγ]
[Ϙε πικ]ογυει αϷψωπε ἡπροβ[οαν]
[ἡπιχη]οc

Funk

[. ετ]Ϡδζαδτ γαρ [.]α . πι . [.]
[ογν]καη ἡναϷ αεινηε ἡο[γναδ ἡ]
[εκκα]ησια εσσαγζ αβαλ Ϙἡ [ογ . . .]
[. . πικ]ογυει αϷψωπε ἡπροδ[ροηοc]
[ἡπιcτ]οc

Plisch

ΠΕΤ]Ϡδζαδτ γαρ [υ]αῤπισ[τευε αν]
[ογν]καη ἡναϷ αεινηε ἡο[γναδ ἡ]
[εκκα]ησια εσσαγζ αβαλ Ϙἡ [ογ]
[ἡἡτκ]ογυει αϷψωπε ἡπροδ[ροηοc]
[. . .]οc

Piwowarczyk

[ΠΕΤ]Ϡδζαδτ γαρ [υ]αῤπισ[τευε αν]
[ογν]καη ἡναϷ αεινηε ἡο[γναδ ἡ]
[εκκα]ησια εσσαγζ αβαλ Ϙἡ [ογσαγ]
[Ϙε πικ]ογυει αϷψωπε ἡπροδ[ροηοc]
[ἡπιcτ]οc

Właśnie temu, kto jest w bojaźni, będzie się znowu wierzyć.

[Jest on zdolny] prowadzić wielki kościół,

który jest zgromadzeniem małych

[zgromadzeń]. Stał się zwiastunem

[niezawodnym]⁸¹⁴.

Kwestia rozumienia tego miejsca jest kluczowa. Niestety w czterech poprzedzających ten passus liniijkach tekstu czytelne są tylko pojedyncze słowa. Kolejne propozycje koniektur, jak widzimy, różnią się znacznie między sobą, a nawet są sobie przeciwstawne. Zaproponowana przez nas wypadkowa pozwala jednak uzyskać spójny sens, co więcej – sens

⁸¹² Tite, *Valentinian Ethics*..., s. 211.

⁸¹³ Tite, *Valentinian Ethics*..., s. 213.

⁸¹⁴ NHC XI, 2, 25-29. Przełożona została tylko rekonstrukcja Piwowarczyka.

współgrający z całością tekstu. Ze względu na wagę problemu, musimy dokładniej niż zwykle rozważyć kwestie składniowe i leksykalne.

Za Plischem w l. 2, 25 czytamy nie linearnie, ale jako tzw. *cleft sentence*⁸¹⁵. Tylko w ten sposób cała partia uzyskuje spójny sens. Gdyby bowiem czytać linearnie: „Ten, kto się boi, będzie znowu wierzył”, niejasne jest, dlaczego już teraz jest on zdolny prowadzić kościół i dlaczego został określony jako niezawodny. *Cleft sentence* kładzie szczególny nacisk na pierwszy człon zdania, stąd możemy być pewni, że właśnie ten, kto się lęka, kto jest w bojaźni, a nie kto inny, powinien prowadzić kościół. 𐩶𐩶𐩶𐩶 (którego 𐩶𐩶𐩶𐩶𐩶 jest odpowiednikiem w dialekcie lykopolitańskim) ma oczywiście znaczenie „smucić się”, „być w rozpacz”⁸¹⁶, zauważmy jednak, że Walter E. Crum⁸¹⁷, podając główne znaczenia, powołuje się na Lb 22, 3, gdzie w wersji saidzkiej czasownik ten stoi w miejscu 𐩶𐩶𐩶𐩶𐩶𐩶, które znaczy „lękać się”, „być przerażonym”. Bardzo podobnie rzecz ma się z Ps 106, 6, gdzie czasownik ten oddaje 𐩶𐩶𐩶𐩶. Z kolei w Dz 16, 18 oznacza „być niecierpliwym”, „zezłoszczonym” (oddaje 𐩶𐩶𐩶𐩶𐩶). Chodzi zatem o kogoś, kto jest targany przez negatywne emocje. W kontekście tego, że nie będzie mógł on uwierzyć, bardziej prawdopodobna niż zniecierpliwienie wydaje się bojaźń⁸¹⁸.

Czasownik 𐩶𐩶𐩶𐩶𐩶, według Cruma, ma dwie podstawowe grupy znaczeń: jedna odnosi się do (przy-)prowadzenia: 𐩶𐩶𐩶, 𐩶𐩶𐩶𐩶, 𐩶𐩶𐩶𐩶; druga – do (przy-)noszenia: 𐩶𐩶𐩶, 𐩶𐩶𐩶𐩶, 𐩶𐩶𐩶𐩶⁸¹⁹. Oczywiście obie grupy znaczeń zazębiają się. Wydaje się jednak, że tłumacze preferują tę drugą⁸²⁰. Tymczasem *Biblia Sahidica* ma ten czasownik np. w Is 48, 21, a także w Mt 21,2 (𐩶𐩶𐩶; mowa o przywiedzeniu oślicy) czy Mt 4, 24 (𐩶𐩶𐩶𐩶; mowa jednak o przyprowadzaniu chorych). W świetle tych świadectw uzasadnione wydaje się odnoszenie tego czasownika raczej do przewodzenia. Przekłady, które sugerują przynoszenie czy wydawanie kościoła, same z siebie sprawiają natomiast kłopoty ze zrozumieniem.

⁸¹⁵ *Die Auslegung...*, s. 81-82; B. Layton, *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect*, Wiesbaden 2000, s. 367-369.

⁸¹⁶ NHS 28: „[he who] is distressed”; *Die Auslegung*: „dem Bedrängten”; BCNH T. 34: „est dans la détresse”.

⁸¹⁷ Crum, *The Coptic Dictionary...*, s. 743.

⁸¹⁸ Wiele miejsc Nowego Testamentu zachęca do wyzbycia się strachu, po to, by przyjąć jakąś prawdę: Mt 14, 27; Mt 28, 5; Mt 28, 10; Mk 6, 50; Mk 16, 6; Łk 2, 10; J 6, 20. Zwłaszcza tradycja Mateusza, jako ta, którą autor tekstu zna i wykorzystuje, jest dla nas istotna.

⁸¹⁹ Crum, *The Coptic Dictionary...*, s. 79.

⁸²⁰ NHS 28: „to bring”; *Die Auslegung*: „hervorzubringen”. Funk, BCNH T. 34, choć dopuszcza znaczenie „conduire” podkreśla swą niepewność, opatrując to wyrażenie pytajnikiem.

Trudności sprawia wreszcie zepsuta fraza opisująca stosunek wielkiego kościoła do małych zgromadzeń⁸²¹. Tite, idąc za odczytaniem Turnera, proponuje następujące rozumienie: „Wielkość kościoła wyłania się z małych grup. Elityzm jest oczywisty (the greatness of the church emerges from a small social body. A clear sense of elitism emerges)”. Wedle niego, oponenti autora *Interpretacji* być może nie doceniają roli niewielkich wewnątrzchrześcijańskich wspólnot, takich jak walentyniańska⁸²². Jak już jednak zauważyliśmy, *Interpretacja* nie polemizuje z żadną zewnętrzną wobec własnej wspólnoty grupą chrześcijańską (z wyjątkiem jednego przypadku odmienną – ale walentyniańskiej – interpretacji). Nie ma zresztą sensu prowadzić takiej polemiki na zebraniu wspólnoty, która podziela te same poglądy. Crum nie podaje żadnego przypadku wystąpienia złożenia $\epsilon\omega\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\beta\omicron\lambda$, musimy więc sami postarać się uzyskać jakiś sens. Co prawda Funk nie daje tu pełnej koniektury, niemniej jednak propozycje Turnera i Plischa idą w kierunku wskazania, że całość kościoła opiera się na niewielkich grupach. Pozostajemy przy tej interpretacji. Nasza propozycja zakłada społeczny wydzźwięk passusu, korespondujący z partiami końcowymi. Czynimy tak wbrew komentarzowi Thomassena, który dostrzega tu narrację chrystologiczną, opartą na motywach eksodusu⁸²³, jak i wbrew Plischowi, który dopuszcza, iż może chodzić tu o Pawła apostoła⁸²⁴. „Wielki kościół” jest terminem, który znamy z Celsusa⁸²⁵, u którego oznacza większościową grupę chrześcijan, przeciwstawioną innym, opozycyjnym wobec niej. Trudno jednak przypuszczać, aby autor chrześcijański, o ile w ogóle znał dzieło Celsusa – co nie jest zupełnie wykluczone⁸²⁶ – chciał używać tego terminu w tym właśnie znaczeniu. Z kontekstu wynika raczej, że wielki kościół to całość lokalnych zgromadzeń kościelnych.

Czytając to zdanie w świetle zaproponowanego przez nas klucza kościoła będącego w opresji zewnętrznej, łatwo będzie nam wyjaśnić, dlaczego ten, kto ma poprowadzić kościół, jest w bojaźni. Wynikać ona może właśnie z groźby prześladowań lub z prześladowań już

⁸²¹ NHS 28: „since it is gathered out of [a small gathering]”; *Die Auslegung*: „Die gesammelt is aus Klein[heit]”.

⁸²² Tite, *Valentinian Ethics...*, s. 212.

⁸²³ BCNH T. 34, s. 117.

⁸²⁴ *Die Auslegung...*, s. 82.

⁸²⁵ Celsus, apud: Origenes, *Contra Celsum* V, 59.

⁸²⁶ Bardziej prawdopodobna jest jednak odwrotna zależność. To Celsus wykorzystał termin, który zasłyszał u chrześcijan. Hosroev (*Хосроев, Ευρε παρ* (I)..., s. 93, przyp. 6) zauważa, że o członkach wielkiego kościoła Celsus mówi również jako o „οἱ ἀπὸ τοῦ πλῆθους” (Celsus, apud: Origenes, *Contra Celsum* 5, 61). Ponieważ termin *πλῆθος* bez dalszego dookreślenia już w II w. oznaczał wspólnotę wierzących, nie można wykluczyć, że Celsus – stosując termin techniczny używany przez samych chrześcijan – zdawał sobie sprawę z odrębności organizacyjnej różnych grup chrześcijańskich. Termin „wielki kościół” równie dobrze mógł być chrześcijańskiego pochodzenia. Jednak raczej nie walentyniańskiego. Wiemy, że Celsus walentynian znał, choć ich tak nie określał (Origenes, *Contra Celsum*, V, 61). Stwierdza jednak, że wielki kościół uznaje żydowskie nauczanie o stworzeniu świata – co oczywiście nie może dotyczyć walentynian. Sam ten termin mógł być jednak pierwotnie pojęciem neutralnym, obejmującym całość małych wspólnot – i tak go rozumie *Interpretacja*. Z czasem zaś zaczął oznaczać poglądy podzielane przez większą ich część – i tak rozumie go Celsus.

doznanych. Takie doświadczenie uprawnia go w oczach autora *Interpretacji* do sprawowania funkcji przywódczych w kościele. Może to potwierdzać jeszcze jedno miejsce:

ΑΛΛΑ ΝΕΥ
 ΨΟΟΠ ΕΥΡΑΙΩΚΕ [Π[[C]ΑΗ]]CΩΥ 2 ΠΠΗ[Α]
 [Ε]ΤΠΗΕΥ 2 ΠΠΙΧΗ[ΟC Ε]ΝΤΑΥΧΠΑΥ 2Ι
 [Τ]ΠΠCΩΤΗΡ ΑΥΡC[ΤΑΥ]ΡΟΥ ΔΕ ΠΜΑΥ
 [Α]ΥΩ ΔΥΜΟΥ ΠΠΕΥ[ΜΟΥ] ΕΝ ΠΗΗ Π
 [ΜΑΥ] ΝΕΥΠΠΩΑ Γ[ΑΡ Ε]Ν ΠΜΟΥ [Ρ]Ω Ε
 [ΤΒΕ]ΤΕΚΚΑΧΙΑ Π[ΠΡΕ]ΥΜΟΥ Α[ΥΩ]ΥΤ
 [ΔΕ] ΠΜΑΥ ΧΕΚΑCΕ [ΕΥ]ΠΔΕΜΑΥΤΕ Π
 [ΠΑ]Υ 2[Π]ΤΕΚΚΑΧΙΑ [ΕΥ]Τ[CΒ]Ω ΝΕC
 [2]ΤΠΠ2ΠΠΩC ΕΑΥ[2ΥΠΟ]ΠΠΕ ΑΠ2Ι
 CΕ ΠΕΕΙ ΠΤΑΥΠ[ΩΠ2Ι]CΕ ΜΜΑΥ ΕΥ
 ΨΟΟΠ ΓΑΡ ΝΕΝ ΠΕΙ[ΝΕ] ΠΚΠΠC ΕΤΒΕ
 [...]

Pozostał

on jednak, chociaż był w owym miejscu

prześladowany

w śladzie, który pozostawił

Zbawca. Został on [tj. Zbawca: P.P.] ukrzyżowany

i umarł. Nie umarł (jednak) swoją własną śmiercią.

Naprawdę bowiem nie zasługiwał na śmierć

ze względu na kościół umarłych.

Został zaś przybity, aby być pojętym

w kościele, ponieważ poucza go [tj. kościół: P.P.]

przez cierpienia. Wycierpiał bowiem

udrękę, która go udręczyła.

Jezus stał się zatem dla nas wzorem z powodu

[...⁸²⁷

W liniżkach NHC XI, 5, 27-30 autor opisuje jakiś przykład prześladowania. Plisch uważa, że chodzi tu o sytuację historyczną, ponieważ podkreślone zostaje „owo miejsce”, a na pewno nie chodzi tu o Jezusa, który jest tożsamy ze Zbawcą wspomnianym w l. 30. Plisch widzi tu konkretnie Pawła. Thomassen natomiast nie jest przekonany co do identyfikacji tej postaci, nie odrzuca jednak możliwości (wbrew tekstowi), że chodzi tu o samego zbawcę⁸²⁸. Warto podkreślić, że osoba ta była prześladowana, ale, jak się wydaje, nie poniosła śmierci.

Autor próbuje także wyjaśnić, dlaczego Jezus przyjął mękę, w wyjątkowo dosadny, jak na walentynian, sposób, opisując jej dosłowność: Jezus został przybity, męczył się faktycznie. Do takiego postawienia chrystologii mogło skłonić jedynie rzeczywiste i silne doświadczenie prześladowań we wspólnocie autora i jego odbiorców. Jezus przyjął mękę, aby stać się zrozumiałym⁸²⁹ dla kościoła, który cierpi. Co więcej, Jezus i jego męką są wzorem cierpienia dla chrześcijan. Jak się wydaje, kościół umarłych,wbrew intuicji Tite’a⁸³⁰, to nie

⁸²⁷ NHC XI, 5, 27-38: W l. 29 χπαζ oddajemy ad sensum: „pozostawił”, idąc za BCNH T. 34: „laissee”. Podstawowe znaczenie czasownika: „płodzić”, „rodzić”, zaciemnia sens całości, choć *Die Auslegung* ma: „hervorgebracht”.

⁸²⁸ *Die Auslegung*..., s. 93-94; BCNH T. 34, s. 120-121.

⁸²⁹ Tak rozumiemy czasownik εμαυτε. Przyjmuję takie rozumienie w analogii do jego użycia w XI, 2, 31-32. NHS 28: „keep”; *Die Auslegung* „ergreifen”, BCNH T. 34 „retienne”.

⁸³⁰ Tite, *Valentinian Ethics*..., s. 204.

grupa opozycyjna wobec autora *Interpretacji*, ale jego własna wspólnota. Jezus jest tym, który umarł (ἀποθνήσκειν) i ci, którzy należą do kościoła, są umarli (ἡμετεροθνήσκειν), a więc ich śmierć jest jakby paralelna do śmierci Jezusa, nie zaś jej przeciwstawna. To nie jacyś inni chrześcijanie. Powtórzmy zresztą raz jeszcze, że w całym tekście nie ma polemiki z jakąś zewnętrzną wspólnotą chrześcijańską. Mamy jedną wspólnotę, która co prawda trwa w sporze, ale żadna ze stron nie jest potępiona i odrzucona.

Chcemy teraz pokusić się o nową, społeczną interpretację dyskutowanych miejsc. We wspólnocie doświadczonej prześladowaniem tylko ten, kto rzeczywiście zna doświadczenie prześladowania, może być autentycznym przywódcą, może być niezawodnym zwiastunem. Hermas podkreśla szczególne poważanie, którym cieszyli się wyznawcy (choć nie wymienia żadnych konkretnych przywilejów)⁸³¹, natomiast *Tradycja Apostolska* stanowi, że w wypadku przyjęcia wyznawcy (ale tylko takiego, który został poddany cierpieniom fizycznym) do diakonatu i prezbiteratu nie nakłada się nań rąk, posiada on bowiem już te godności przez samo swe wyznanie⁸³². Bojaźń wspomniana w *Interpretacji* opiera się na wspomnieniu prześladowań. Natury tej bojaźni nie rozstrzygniemy, ale raczej nie tyle jest to prosty strach przed bólem, co obawa przed godziną próby.

Pozostaje pytanie, dlaczego w tekście typu homiletycznego, nakierowanym na rozwiązanie konkretnego problemu, który jak się wydaje, nie wiązał się ze sporem o przywództwo, autor miałby podnosić zagadnienia związane z tą kwestią. Otóż wydaje się dość naturalne, że w podzielonej wspólnocie mediator będzie odwoływał się do tego, co wszystkim wspólne. Wspólne jest zaś doświadczenie prześladowania. Przykład lidera, będącego wyznawcą, może zaś być dodatkowym spoiwem. Lider taki bowiem jednoczy nie tylko konkretną wspólnotę, ale – jak autor zaznacza – jest godzien przewodzić wielu małym zgromadzeniom. Autor podkreśla zatem nie znaczenie urzędu, ale osobistego świadectwa. Zwróćmy uwagę, że w partii tekstu, która traktuje o charyzmatach, nigdzie nie ma mowy o przywództwie. Wydaje się, że zarówno Koschorke, jak i Tite źle odczytali przedmiot sporu. Charyzmatycy wcale nie są przedstawieni jako sprawujący zwierzchnictwo nad innymi członkami wspólnoty czy do tego dążący. W ogóle nie ma o tym mowy. Co prawda są wyróżnieni przez swe dary, ale i inni członkowie gminy mogą je otrzymać – muszą się tylko modlić. Przywództwo zaś, w świetle naszej propozycji, to przede wszystkim pochodna indywidualnej postawy.

⁸³¹ Hermas, Pastor, 9,9 – 10,1 (Visio 3,1,9 – 2,2).

⁸³² Traditio apostolica 10, 1-2. Ten sam przepis stanowi, że w wypadku wyświęcenia na biskupa, ręce trzeba nałożyć w każdym wypadku.

Prorok

Jednym z darów wymienionych przez autora *Interpretacji wiedzy* jest dar proroctwa:

ΟΥΝΤΕΟΥΒΕΙ ΟΥΖΗΑΤ Ν
 ΠΡΟΦΗΤΙΚΟΝ ΕΡΙΜΕΤΕΧΕ ΑΡΑ ΟΥ
 ΨΠΡΖΗΤ ΟΝΕΥ ΠΠΡΤΠΕΚΟΥΔΕΙ
 Ε ΑΠΕΚΑΝ ΖΠΟΥΦΘΟΝΟΣ ΟΥΤΕ Π
 [ΠΡ...

Ma ktoś dar
 proroctwa? Korzystaj z niego bez
 wahania. Nie podchodź do
 swego brata z zazdrością ani
 [nie⁸³³

Ponieważ jak widać, dar ten budził zazdrość, osoby posiadające go musiały cieszyć się szczególnym uznaniem, rola zaś proroka musiała być istotna w strukturze komunikacyjnej wspólnoty. Trzeba jednak zapytać, na czym ów dar proroctwa polegał.

We wszelkich rozważaniach na temat proroctwa w naszym tekście należy wyjść od 1 Kor 12-14, z którego *Interpretacja* zaczerpnęła wiele – choćby zasadniczą ideę wspólnoty jako ciała Chrystusa. Proroctwo (προφητεία) zostało wymienione wśród innych łask pochodzących od Ducha (τὰ πνευματικά)⁸³⁴. W gminie korynckiej prorokowanie miało miejsce podczas wspólnych zebrań⁸³⁵, zatem podczas wspólnotowego posiłku, i było skierowane do członków wspólnoty. Prorokować mogła jednocześnie większa liczba osób, a Paweł zaleca, aby mówili po dwóch lub trzech, a następni, dopiero kiedy ci zamilkną⁸³⁶. Kobietom Paweł zakazuje zabierać głos⁸³⁷, co wskazuje, że i one prorokowały. Były to zatem wypowiedzi w pełni kontrolowane i poddające się dyscyplinie. Co więcej, Paweł wzywa do dyskusji nad treścią proroctwa⁸³⁸. Proroctwo było zrozumiałe samo przez się, nie była to żadna wizja czy przeżycie ekstatyczne, a nawet jeśli tego typu przeżycie leżało za proroctwem, to samo proroctwo było wy tłumaczeniem tego przeżycia w sposób zrozumiały. Dlatego Paweł przeciwstawia proroctwo mówieniu w językach, które jest niezrozumiałe dla otoczenia⁸³⁹. Prorokowanie nie było zastrzeżone dla jakiejś grupy wewnątrz gminy, jakkolwiek nie wszyscy posiadali ten dar⁸⁴⁰. W 1 Kor 14, 3 Paweł precyzuje natomiast cele proroctwa

⁸³³ NHC XI, 15, 35 – 16, 1.

⁸³⁴ 1 Kor 12, 10; 1 Kor 12, 4: Διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.

⁸³⁵ 1 Kor 14, 23-24.

⁸³⁶ 1 Kor 14, 29-30.

⁸³⁷ 1 Kor 14, 34. Fakt istnienia kobiet-prorokiń jest poświadczony także przez Dz 21, 8-9.

⁸³⁸ 1 Kor 14, 29: καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν.

⁸³⁹ 1 Kor 14, 2.

⁸⁴⁰ 1 Kor 12, 29; 14, 5, ale z kolei 1 Kor 14, 23. 31, sugeruje, że Paweł dopuszczał powszechność daru proroctwa, a nawet uważał ją za pożądaną.

ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.

Ten zaś, kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi, ku ich pocieszeniu i pociesze.

Paweł zaznacza dalej, że proroctwo służy zbudowaniu kościoła⁸⁴¹, a w 1 Kor 14, 31 uzupełnia, iż proroctwo ma na celu pouczenie i podniesienie na duchu⁸⁴². Zdaniem Josepha A. Fitzmyera proroctwo pawłowe „Musi być rozumiane jako natchnione przez ducha, aktywne i efektywne wykładanie Pisma i Ewangelii (Spirit-inspired dynamic and effective preaching of the Scripture and the Gospel)”⁸⁴³. Nie mamy jednak u Pawła żadnego wskazania (miejsca wskazane przez Fitzmyera wcale o tym nie mówią), że proroctwo opierało się na wykładni Pisma i tradycji dotyczących Jezusa. Wydaje się, że gdyby tak było, Paweł wspominałby o tym i pisałby nie tyle o pocieszeniu i pociesze, co o nauczaniu. Rację wydaje się mieć raczej Reinhold Reck, który wyraźnie odróżnia nauczanie⁸⁴⁴ od proroctwa: „Prorok wywodzi swoje orędzie nie wprost z Pisma, tradycji, doktryny, ale z bezpośredniego objawienia (direkter Offenbarung). Daje to zaś ogromny potencjał innowacyjny, umożliwia swobodę i kreatywność, aktualizację i konkretyzację”⁸⁴⁵. Przekonanie Recka wydaje się tym bardziej prawdopodobne, że proroctwa miały być dyskutowane na zebraniu wspólnoty i ocenianie, a więc dotyczyły spraw nowych, nie zaś zastanych treści lub przyjętych interpretacji Pism czy tradycji ewangelicznych.

Kolejnym źródłem, które mówi nam o proroctwie w gminach wczesnochrześcijańskich jest *Didache*:

Nie wystawiajcie na próbę żadnego proroka (πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι), który mówi pod natchnieniem Ducha, bo każdy grzech może być odpuszczony, lecz ten grzech odpuszczony nie będzie. Nie każdy, kto mówi pod natchnieniem ducha, jest prorokiem. Jest nim tylko wtedy, gdy żyje na sposób Pana. Tak więc po sposobie życia można poznać proroka prawdziwego i fałszywego. Każdy prorok, który pod natchnieniem Ducha każe zastawić stół, nie będzie jadł z niego, inaczej jest to fałszywy prorok. Każdy

⁸⁴¹ 1 Kor 14, 4: ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.

⁸⁴² 1 Kor 14, 31: ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.

⁸⁴³ J. A. Fitzmyer, *Firs Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 32, New Haven – London 2008, s. 467.

⁸⁴⁴ R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau – Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, Stuttgart 1991, s. 151-152. Paweł wspomina o nauczycielach w kontekście nauki o τὰ πνευματικά: 1 Kor 12, 28; 14, 6. 26; ponadto w Rz 12, 7 wymienia urząd nauczycielski. Dla Recka nauczanie to sposób, w jaki w gminie przekazywana jest tradycja, będąca ekspansją kerygmy (Reck, *Kommunikation...*, s. 248). Głoszenie zaś wedle niego kierowane jest na zewnątrz. Wydaje się, że rozumienie „preaching” przez Fitzmyera należałoby widzieć jako „Lehre” Recka, gdyż wyraźnie zachodzi wewnątrz gminy.

⁸⁴⁵ Reck, *Kommunikation...*, s. 252. Sam Reck dystansuje się jednak od poglądu, że treść proroctwa dotyczyła przede wszystkim eschatologii (*Kommunikation...*, s. 252, przyp. 331).

prorok, który naucza prawdy, jeśli nie postępuje tak jak uczy, jest to fałszywy prorok. Każdy jednak prorok wypróbowany, wiarygodny, który działa chcąc wyrazić tajemnicę kościoła w świecie, lecz nie uczy innych, żeby czynili to, co on czyni, nie będzie przez was sądzony. Jego sprawę Bóg osądzi. W podobny bowiem sposób postępowali także dawni prorocy. Kto zaś wam powie pod natchnieniem ducha: daj mi pieniędzy, albo czegokolwiek innego, nie słuchajcie go. Jeśli by jednak prosił was w sprawie kogoś drugiego, kto znajduje się w potrzebie, niechaj nikt go nie sądzi!⁸⁴⁶

Prorocy, o których mowa w *Didache*, są wędrującymi charyzmatykami⁸⁴⁷, którzy jednak znajdują oparcie w gminach i – o ile zostaną rozpoznani jako prawdziwi prorocy – cieszą się w nich autorytetem. Prorok nie wywodzi się z samej wspólnoty, ma jednak prawo uczestniczyć w jej wspólnotowym życiu, a nawet posiada przywileje. *Didache* wylicza szczególne sytuacje, kiedy nie należy proroka oceniać: kiedy mówi pod wpływem Ducha⁸⁴⁸, kiedy wyraża tajemnicę kościoła⁸⁴⁹, kiedy prosi o pieniądze dla drugiego⁸⁵⁰. Z zasady jednak prorok powinien być poddawany próbie, a jego postępowanie powinno być oceniane. Nauczanie i przykład proroka nie zostały przedstawione jako wzór dla gminy; podkreślono nawet, że niektórych zachowań proroka nie należy naśladować. Ponadto, w Did 10, 7 czytamy, że prorok może odmawiać modlitwę dziękczynienia po wspólnym posiłku, jak długo chce. Jest to dodatek z fazy ostatecznej redakcji tekstu, kiedy prorocy funkcjonowali już obok lokalnej struktury urzędów⁸⁵¹. W każdej z opisanych sytuacji mowa proroka jest jednak artykułowana.

O prorokach czytamy także w *Pasterzu* Hermasa: „Ten, kto w jakiejś sprawie zasięga rady fałszywego proroka, jest bałwochwalcą, próżnym prawdy i głupim. Każdy bowiem duch dany od Boga nie czeka na pytania, lecz mając moc bożą mówi sam z siebie wszystko, gdyż przychodzi z wysoka z mocy Ducha Bożego”⁸⁵². *Pasterz* wspomina również, że człowiek taki przemawia na zebraniach (εἰς συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων), jednak nie samowolnie, ale tylko jeśli zgromadzenie zwróci się do niego z taką prośbą⁸⁵³. Podkreślenie pokory i uniżenia jako cech prawdziwego proroka Martin Leutzsch interpretuje jako wskazanie na jego niższość

⁸⁴⁶ *Didache* 11, 7-12. Przekład: Świderkówna (zmieniony).

⁸⁴⁷ *Didache* 13, 1; *Die Didache*, erkl. K. Niederwimmer, Göttingen 1989, s. 218.

⁸⁴⁸ *Didache* 11, 7. Niederwimmer, [w:] *Die Didache...*, s. 218, uważa, że chodzi tu o pouczenia dawane przez proroka. Miejsce to jednak nie pozwala na tego typu doprecyzowanie.

⁸⁴⁹ *Didache*, 11, 11. Niederwimmer, [w:] *Die Didache...*, s. 220-221, to niejasne sformułowanie odnosi do praktyki duchowego małżeństwa (matrimonium spirituale).

⁸⁵⁰ *Didache* 11, 12.

⁸⁵¹ Niederwimmer, [w:] *Die Didache...*, s. 205.

⁸⁵² Hermas, Pastor, 43, 4-5 (Mandata 11, 4-5). Przekład Świderkówna.

⁸⁵³ Hermas, Pastor, 43, 8-9. (Mandata 11, 8-9). Hermas zakłada, że wola zgromadzenia jest równoznaczna z wolą Boga, pisze bowiem w tym samym passusie „mówi on [prorok Boży: P.P.] tylko wtedy, kiedy Bóg chce, aby mówił”. Przekład: Świderkówna.

względem prezbiterów⁸⁵⁴. Tak czy inaczej, prorocy mieli przynależne sobie miejsce w gminie rzymskiej i cieszyli się autorytetem – stąd pokusa wywyższania się. Oficjalny status proroka umożliwił z czasem absorpcję jego prerogatyw przez urząd biskupi⁸⁵⁵.

Dowody na działalność uznanych proroków (i prorokiń) znajdujemy także u Justyna, Ireneusza i Tertuliana⁸⁵⁶. Tego typu wystąpienia miały bez wątpienia miejsce podczas zgromadzeń⁸⁵⁷. Co do innych wystąpień prorockich w II w. wiemy, że Apelles w oparciu o prorocтва bliżej nieznanego Filumene opracował swoją doktrynę, co mogło w znacznym stopniu przyczynić się do jego oddalenia się od nauczania Marcjona⁸⁵⁸. Oczywiście również cały ruch montanistyczny ma u podłoża doświadczenie prorockie, a sprzeciw wobec niego opierał się na odrzuceniu prawdziwości tego prorocтва⁸⁵⁹.

Mając ogólny obraz prorocтва w gminach wczesnochrześcijańskich, musimy zwrócić szczególną uwagę na inne niż *Interpretacja* teksty walentyniańskie. Koschorke, analizując je, dochodzi do wniosku, że mowa tu o „Befähigung zu visionärer Schau”⁸⁶⁰. Przeanalizujmy jednak jeszcze raz źródła walentyniańskie, które dotyczą tego zagadnienia.

Najszerzy i najbardziej czytelny opis prorokowania w kręgu walentyniańskim przekazuje nam Ireneusz w swej relacji na temat grupy skupionej wokół Marka, który miał skłaniać zgromadzone wokół niego kobiety do prorokowania w czasie sprawowanej przez siebie liturgii:

Ἦ δὲ χαυνωθεῖσα καὶ κεφωθεῖσα ὑπὸ τῶν προειρημένων, διαθερμανθεῖσα τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς προσδοκίας τοῦ μέλλειν αὐτὴν προφητεῦειν, τῆς καρδίας πλέον τοῦ δέοντος παλλούσης, ἀποτολμᾷ καὶ λαλεῖ ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς, ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμένη πνεύματος.

⁸⁵⁴ Leutzsch, *Die Wahrnehmung...*, s. 72.

⁸⁵⁵ Didache 15, 1; Martyrium Polycarpi 16, 2: διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος ἐπίσκοπος.

⁸⁵⁶ Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 82, 1; 88, 1; Irenaeus, *Adversus haereses* 5, 6, 1: „multos audimus fratres in Ecclesia prophetica habentes charismata, et per Spiritum universis linguis loquentes, et absconsa hominum in manifestum producentes ad utilitatem, et mysteria Dei enarrantes: słyszymy w Kościele wielu braci mających charyzmat prorocki i mówiących przez Ducha wszystkimi językami, i dla pożytku czyniących jawnymi ukryte sprawy ludzkie, i opowiadających tajemnice boże”; Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 8, 11-12.

⁸⁵⁷ Także Orygenes akceptuje fakt istnienia prorokiń, niemniej zabrania im wystąpień publicznych na zgromadzeniach: M. Szram, *Udział wiernych świeckich w funkcjach współcześnie zastrzeżonych kapłanom urzędowym oraz w strukturach instytucjonalnych kościoła w ujęciu Orygenes’a*, VP 22 (2002), s. 145-146.

⁸⁵⁸ Greschat, *Apelles und Hermogenes...*, s. 131-132.

⁸⁵⁹ J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, SACHSN 4, Katowice 2007, s. 62-83.

⁸⁶⁰ Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung...*, s. 36. Co ciekawe, Plisch i Thomassen nie wypowiadają się w swych komentarzach na temat natury prorocтва. A. Logan, *Magi and Visionaries in Gnosticism*, [w:] *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. J. W. Drijvers, J. W. Watt, Leiden 1999, s. 34-42, eksponuje fundacyjną rolę doświadczeń wizyjnych w powstaniu kultów (bo tak je określa) założonych przez Walentyna i Marka. Doświadczenia te jednak miały charakter, jak się wydaje, wyłącznie personalny.

Ona zaś podlechtana i podpuszczona tymi słowami, rozochociona w duszy oczekiwaniem przypadłego jej proroctwa, ponieważ serce biło jej mocniej niż zwykle, śmiało mówi głupstwa jak popadnie, bez sensu i zuchwale, jakby owładnięta przez ducha bezrozumnego⁸⁶¹.

W relacji o grupie skupionej wokół Marka widać wyraźnie, że proroctwo jest sposobem przemawiania w sposób artykułowany, choć Ireneusz nie zdradza treści przekazu. Nie można tu mówić o glosolalii, mowa bowiem jest najwyraźniej zrozumiała – skoro można ocenić, że głupia; nie wspomina się też o obecności osoby tłumaczącej⁸⁶². Nieco dalej nasz autor pokazuje, że mamy do czynienia z powszechnością proroctwa, jako że praktykowano je wedle wskazania lub losowania:

Εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει ἢ ἄλλος τις, ὥς εἰώθασιν ἐπὶ τοῖς δείπνοις τοῦς κλήρους οὗτοι πάντες παίζειν καὶ ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν

Jeśli więc Marek albo i ktoś inny wzywa, mają zwyczaj przy swych posiłkach bawić się wszyscy w rzucanie losów i jeden drugiego wzywać do prorokowania⁸⁶³.

Posiłek tu wspomniany to na pewno posiłek wspólnotowy. Koschorke stwierdza, że do proroctwa zdolni byli wszyscy członkowie grupy skupionej wokół Marka, choć każdorazowo był to ten, na którego padł los⁸⁶⁴. Pagels zaś zauważa tu głębszą ideę organizacyjną. Ponieważ κλήρος, zdaniem Pagels, już w II w.⁸⁶⁵ zaczyna oznaczać również urząd kościelny – właśnie kler – rzucanie losów, czyli κλήροι jest być może świadomym odrzuceniem urzędów, wskazaniem, że każdy, zgodnie z wolą bożą, może przemawiać w imieniu Pana⁸⁶⁶. Jest to jednak tylko zbieżność terminologiczna. Gdyby faktycznie chodziło tu o świadome odrzucenie urzędów, Ireneusz nie zawahałby się dodać odpowiedniego komentarza. Jeśli faktycznie każdy mógłby prorokować, byłaby to sytuacja

⁸⁶¹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 3.

⁸⁶² Förster, *Marcus Magus...*, s. 117-120. Förster próbuje wyjaśnić fizjologiczne przejawy proroctwa, opisane przez Ireneusza, odwołując się do praktyk oddechowych i hiperwentylacji, nie próbuje natomiast dać odpowiedzi na pytanie o treść proroctwa. Grypeou, „*Das vollkommene Pascha...*”, s. 152, bez uzasadnienia określa stan prorokujących kobiet jako trans (Trance-Zustand).

⁸⁶³ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 4, verso latina: Si ergo Marcus quidem iubet uel alius quis, sicut solent in cenis sortibus hi omnes ludere et sibimetipsis inuicem imperare ut prophetent.

⁸⁶⁴ Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung...*, s. 36.

⁸⁶⁵ Wedle naszej wiedzy pierwsze potwierdzenie wyodrębnienia kleru (pełniącego funkcje liturgiczne i wyświęconego poprzez nałożenie rąk) pojawia się dopiero w *Tradycji Apostolskiej*: J. Naumowicz, *Kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki” w Tradycji Apostolskiej*, VP 22 (2002), s. 134. Kategorię tę znają również Klemens Aleksandryjski, Orygenes i Cyprian: H. Wójtowicz, *Terminologia kapłaństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej (aspekt filologiczny)*, VP 13-15 (1993-1995), s. 63-64.

⁸⁶⁶ Pagels, *The Demiurge...*, s. 317.

zasadniczo inna od tej odzwierciedlonej w *Interpretacji* – nie byłoby tu mianowicie miejsca na zazdrość: członkowie grupy byłiby po równo obdarzeni tym darem.

Nicklas Förster wskazuje jednak, że proroctwo miało miejsce w czasie posiłków wspólnotowych na które były zaproszone także osoby spoza wąskiego kręgu Marka. Samo proroctwo mogłoby być używane wtedy jako jeden ze środków przyciągających zwolenników⁸⁶⁷. Wedle Ireneusza, bogate kobiety, o których względy zabiegał Marek, jak i kobiety, które nie chciały prorokować podczas wspólnych zebrań (a zatem nie akceptowały obrzędowości grupy), a następnie zerwały z Markiem, nie mogły być jeszcze członkiniami grupy, a już uczestniczyły w jej zebraniach⁸⁶⁸. Zwłaszcza wśród takich osób mogła pojawić się zazdrość o dar proroctwa.

Do proroctwa odnosi się również jedna z myśli przytoczonych przez Klemensa w *Wypisach z Theodota*:

Λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοὶ ὅτι ὁ κατὰ εἰς τῶν Προφητῶν ἔσχεν Πνεῦμα ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς Ἐκκλησίας ἐξεχύθη· διὸ καὶ τὰ σημεῖα τοῦ Πνεύματος, ἰάσεις καὶ προφητεῖαι, διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐπιτελοῦνται

Walentynianie mówią, że Duch, którego w szczególny sposób posiadał każdy z proroków dla ich posługi, został wylany na wszystkich <należących> do Kościoła. Dlatego też znaki obecności Ducha – uzdrowienia i proroctwa – wypełniają się przez Kościół⁸⁶⁹.

Myśl ta nie odpowiada dokładnie sytuacji zarysowanej w *Interpretacji*, w której proroctwo zostało dane aktualnie tylko niektórym. Potencjalnie jednak, jak już zauważyliśmy, każdy członek wspólnoty mógł zostać obdarzony bożymi darami. Dla naszego zagadnienia istotne jest także, że w *Wypisach* proroctwo chrześcijańskie zostało zrównane z proroctwem starotestamentowym (tak trzeba rozumieć ὁ κατὰ εἰς τῶν Προφητῶν), a zatem są to słowa boże przekazywane przez ludzi, na pewno nie glosolalia. Trudno też dostrzec tu wskazanie na wizjonerstwo, choć oczywiście mamy z nim do czynienia w pismach prorockich. Odwołanie do *Traktatu Trójdzielnego*, do którego odsyła Thomassen dla wyjaśnienia znaczenia proroctwa w *Interpretacji* (nie uzasadniając jednak tego odwołania), dotyczy ewentualnie daru mowy, nie zaś proroctwa⁸⁷⁰.

⁸⁶⁷ Förster, *Marcus Magus...*, s. 130-131.

⁸⁶⁸ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 3-4.

⁸⁶⁹ *Excerpta ex Theodoto*, 24, 1. Przekład: Siejkowski (zmieniony).

⁸⁷⁰ BCNH T. 34, s. 149.

Interpretacja wskazuje, że nie wszyscy członkowie grupy posiadają dar proroctwa, nie jest jednak powiedziane, że nie wszyscy mogą go osiąść. Wskażmy znów na NHC XI, 17, 33-34, gdzie zaleca się modlitwę o otrzymanie darów. Wizja przynajmniej potencjalnej powszechności proroctwa dobrze korespondowałaby zarówno z koncepcją Pawła z 1 Kor, jak i ze świadectwem o Marku oraz *Wypisami z Theodota*. Proroctwo w *Interpretacji* należy rozumieć jako mowę artykułowaną, niepołączoną z wizjami. Wystąpienia prorockie miały miejsce na zebraniach wspólnotowych. Świadczy o tym tradycja wczesnochrześcijańskiego proroctwa, zwłaszcza idąca od Pawła, na którym autor *Interpretacji* buduje swą wizję wspólnoty. Także prosta obserwacja, że przede wszystkim publiczne proroctwo mogło być przedmiotem zazdrości, wspiera tę interpretację. Nie wydaje się, aby prorocy byli dobierani drogą losowania, zapewne jednak byli ograniczeni do pewnej grupy, może inicjowanych członków wspólnoty.

Zazdrość zatem mogła zrodzić się u tych uczestników zebrań walentyniańskich, którzy nie byli jeszcze w pełni członkami wspólnoty. Z pewną dozą prawdopodobieństwa możemy przypuszczać, że proroctwo miało charakter pouczenia opartego na aktualizacji treści autorytatywnych tekstów, z tym, że w grę nie wchodzi już raczej Stary Testament, ale różne tradycje ewangeliczne, listy pawłowe i własne tradycje walentyniańskie.

Dar mowy

W grupie opisywanej przez autora *Interpretacji*, poza proroctwem przedmiotem zazdrości jest również szczególny dar mowy:

ΑΛΛΑ ΟΥΝΟΥΣ

[εἰ] προκοπτε ἡπλογοσ ἡπρ

χιχραπ ἡππεεἰ ἡπρχοοϋ χε

ετβεεϋ πεεἰ ἡμεν ψεχε ἀνακ

ἡδε ἡψεχε εν πετεπεεἰ ἡ

γαρ χοϋ ἡναϋ οϋπετεπικ πε

αϋω πετρῖοεἰ ἡπλογοσ ἡἡ

πετψεχε †σαν ἡοϋωτ πλο

[γοσ...

Czyni ktoś

postępy w słowie? Nie

unoś się. Nie mów:

„Dlaczego ten przemawia, ja

zaś nie przemawiam?” To bowiem co (on) mówi,

jest (też) twoje,

a ten, który pojmuje słowo

i ten, który przemawia są jedną i tą samą mocą.

Słowo...⁸⁷¹

Kluczowe dla nas jest zrozumienie użycia terminu λόγος. Zgadza się z Koschorkem, że w tym kontekście chodzi najpewniej o pouczenie objaśniające sprawy

⁸⁷¹ NHC XI, 16, 31 – 17,1.

boskie⁸⁷², czyli w istocie o sposób przemawiania przynależny nauczycielowi. Koschork zestawia to miejsce z NHC XI, 9, 18, gdzie z kościołem rozmawia nauczyciel sprawiedliwości i gdzie przytoczona została jego nauka. Thomassen zaś zauważa, że autorytet tego, kto naucza, nie wynika z jego urzędu (gdyby tak było, spodziewalibyśmy się właśnie nazwy urzędu, nie zaś zaimka „ktoś: οὗς”) ale z kompetencji osobowych⁸⁷³. Żaden z komentatorów nie wyciągnął jednak jak dotąd konsekwencji z użycia przez autora czasownika προκόπτω o znaczeniu „czynić postępy”. Nie mamy tu do czynienia z nauczycielem, który zajmuje swoje stanowisko od długiego czasu, ale z kimś, kto wypełnia tę rolę od niedawna i zawdzięcza to swoim szczególnym umiejętnościom. Nie jest to sytuacja uniwersalna, ale bardzo konkretna. Dowodzi to znowu osadzenia *Interpretacji* w życiu wspólnoty. Właśnie przeciwko wyniesieniu jakiejś osoby, nie zaś przeciwko autorytetowi nauczyciela w ogóle, występują nienazwani malkontenci.

Hermas wskazuje na kontrowersje, których przedmiotem byli nauczyciele⁸⁷⁴, a zatem była to pozycja w obrębie wspólnoty istotna. Martin Leutzsch przypuszcza, że mogli oni nauczać katechumenów⁸⁷⁵, przyznaje jednak, że sam Hermas powołuje się na opinie nauczycieli, zatem mieli oni wpływ także na ochrzczonych⁸⁷⁶. Prawdopodobnie również doktorzy wspomniani przez Tertuliana zajmowali się nauczaniem katechumenów, choć ich rola, jak zaświadcza *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty*, wykraczała poza to⁸⁷⁷.

Zazdrość, którą opisuje *Interpretacja*, dotyczyć może zatem nie samego daru mowy, ale właśnie rosnącego autorytetu, który wiąże się z nauczaniem? Należałoby teraz zapytać o rolę autora *Interpretacji*. Bez wątpienia jest on obdarzony darem mowy i poucza swoją wspólnotę. Być może w tym miejscu *Interpretacji* czyni on aluzję do własnej roli i jej społecznego odbioru. Jest to jednak o tyle mało prawdopodobne, że jak już zaznaczyliśmy,

⁸⁷² Koschorke, *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung...*, s. 37: „enthüllende Rede von geistigen Dingen”. Thomassen, BCNH T. 34, s. 149, również, choć ze znakiem zapytania, przyjmuje taką możliwość: „dire d’enseignement”.

⁸⁷³ BCNH T. 34, s. 149.

⁸⁷⁴ Hermas, Pastor 96, 2; 99, 2 (Similitudo 9, 19, 2; 9, 22, 2). Sposób przedstawienia tych nauczycieli nie pozwala przyjąć, że Hermas myśli tu o gnostykach (Leutzsch, *Die Wahrnehmung...*, s. 75-76). Jedyne możliwe ślad to Pastor 99, 1 (Similitudo 9, 22, 1), gdzie Hermas mówi o tych, którzy „θέλοντες πάντα γινώσκειν, καὶ οὐδὲν ὅλως γινώσκουσι”: chcą wszystko wiedzieć a nie wiedzą nic zgoła”. Przekład: Świderkówna. Z braku innych poszlak ta niekonkretna charakterystyka jest jednak nieznająca.

⁸⁷⁵ Leutzsch, *Die Wahrnehmung...*, s. 74. O tym, że chcący przyjąć chrzest podlegali nauczaniu, świadczy Hermas, Pastor 108, 1-3 (Similitudo 9, 31, 1-3). Nie musi to jednak implikować instytucjonalnego katechumentatu i urzędu nauczyciela przypisanego do katechumenów.

⁸⁷⁶ Hermas, Pastor 31, 1 (Mandata 3, 3, 1).

⁸⁷⁷ G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung fruhchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1984, s. 280-282; Passio ss. Perpetuae et Felicitatis 13, 1. W wypadku *Męczeństwa* nie jesteśmy pewni, czy autorytet Aspazjusza jest związany z jego funkcją doktora, czy może przebitera. Ponieważ jednak przebiterów było wielu, fakt, że właśnie ten jest wymieniany obok biskupa, wydaje się znaczący.

w całej homilii zajmuje pozycję niezaangażowanego mediatora. Włączenie osobistych uraz osłabiałoby jego wiarygodność. Prawdopodobnie zatem w tej wspólnotcie było więcej osób dających pouczenia, tak jak np. w gminie rzymskiej czasów Hermasa. Można było zresztą nauczać także poza kontekstem zebrania wspólnoty. U Justyna to przewodniczący zebrania daje pouczenie na zebraniu⁸⁷⁸. Tam też najpewniej wygłoszono pierwotną wersję *Interpretacji*. Nie możemy jednak mieć pewności, że jej autor przewodniczył celebracji. Na pewno był osobą cieszącą się autorytetem, niemniej nie mamy podstaw, aby przyjmować, że spotkania gminy przebiegały wszędzie i zawsze w taki sposób, jaki opisuje Justyn. Możemy zatem zrekonstruować dwa kolejne kanały w strukturze komunikacyjnej wspólnoty *Interpretacji*: pouczenie podczas zebrania wspólnotowego i pouczenie poza jego kontekstem.

Interesująca jest, niestety bardzo źle zachowana, partia tekstu, w której wspomina się o głoszeniu pełni:

ἸΔΕ[.....ΠΑΡ]	Zaś [...]
ΚΑΙ ΔΒΑΛ ΖΗΔΙ[ΩΗ.....]	My wyrywamy eony [...]
ΠΑΝ ΕΤΗΜΕΥ ΕΥ[.....]	Każde miejsce [...]
ΨΟΟΠ ΖΗΤΕΚΚ[ΛΗCΙΑ.....]	być w kościele [...]
ΒΑΛ ΝΕΤΨΟΟΠ[.....]	ci, którzy są [...]
ἸΡΩΜΕ ΖΗΟΥΟ[ΥΩΗΖ ΔΒΑΛ Π]	człowieka. Otwarcie zaś
ΔΕ ΕΥΤΑΨΕΔΕΙ[Ω.....]	głoszą [...]
ἸΠΠΑΗΡΩΜΑ ἸΠ[.....]	pełni [...] ⁸⁷⁹

Rekonstrukcja zawartej wyżej myśli nie jest w pełni możliwa. Fraza ΖΗΟΥΟΥΩΗΖ ΔΒΑΛ w znaczeniu „otwarcie”, „jawnie” poświadczona jest w EvPhil⁸⁸⁰. Ma ona wyraźny wydźwięk pozytywny. Nie wiemy jednak do końca, kto głosi (czy ci wspomniani w l. 20?), ani tak naprawdę, co głosi. Na pewno dotyczy to pełni, jest to więc głoszenie jakiejś treści gnostyckiej⁸⁸¹. Możemy zatem powiedzieć tyle, że nauka walentyniańska, a przynajmniej jej część, była głoszona jawnie. Być może mamy tutaj odpowiedź na formułowane przez antygnostyckich polemistów zarzuty, że głosi się ją potajemnie. Ireneusz wszak wprost zarzuca walentynianom, że objaśniają „na osobności niewysłowioną tajemnicę tej ich pełni (separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium)”⁸⁸².

⁸⁷⁸ Justinus, 1 Apologia 67, 3-4.

⁸⁷⁹ NHC XI, 19, 15-22.

⁸⁸⁰ NHC II, 81, 28: ΠΕΤΩΝΤ ΕΥΡ ΖΩΗ ΖΗ ΟΥ[ΩΗΖ] ΕΒΟΛ: kto stwarza, czyni to jawnie.

⁸⁸¹ *Die Auslegung...*, s. 150 sugeruje: ΖΗ ΤΕΚΚΛΗCΙΑ lub ἸΤΕΚΚΛΗCΙΑ, a zatem byłoby: „głoszą w kościele pełni” lub „głoszą kościół pełni”, są to jednak jedynie przypuszczenia.

⁸⁸² Irenaeus, *Adversus haereses*, 3, 15, 2.

Czy wspomniane tu głoszenie jest tożsame ze „słowem”, to jest, jak przypuszczamy, z funkcją nauczycielską – trudno powiedzieć. Jeśli tak, to może ono dotyczyć zarówno nauczania podczas wspólnych zebrań, jak i poza tym kontekstem. Ponieważ jednak trudno przypuszczać, że ktoś mógłby uznać zebranie wspólnotowe za tajne (nawet jeśli – jak Ireneusz – negowałby jego ważność), to podkreślenie jawności nauczania odnosi się tu prawdopodobnie do walentyniańskiej katechezy, być może poprzedzającej inicjację.

Interpretacja wspomina również tych, którzy rozumieją boskie słowo (ΠΕΤΡΙΝΟΕΙ ΝΙΠΛΟΓΟΣ)⁸⁸³. Na jakiej jednak zasadzie wyodrębniano tę grupę, trudno stwierdzić. Zresztą aspekt rozumienia niewyraźny w kategoriach organizacji grupy, jest dla nas nieistotny.

Obraz wspólnoty

Mimo negatywnej oceny filozofii, znajdujemy jednak w *Interpretacji* zestawienie dwóch nauczycieli – Jezusa i zuchwałego nauczyciela – które zostało oparte na obrazie rywalizujących szkół; szkół, w których uczy się w oparciu o teksty, czyli instytucji typowych dla filozofii epoki Cesarstwa. Dla odbiorców musiał być to znany i jasny obraz. Tego typu skojarzenia nasuwa również obraz z *Ewangelii Prawdy*:

αϥψωπε ν̄χαγναιτ
εϥσραϥτ̄ αϥω εϥσραϥτ̄ ν̄μα
ν̄νι σρω αϥι ατνιτε αϥξε
ν̄ωεξε εϥοει ν̄ογσαϥ

On stał się przewodnikiem
spokojnym i mającym czas.
Do szkoły wstąpił,
wygłosił mowę jako nauczyciel⁸⁸⁴.

Twierdzenie na podstawie tych obrazów, iż wspólnota chrześcijańska, o której mowa w tekście, była zorganizowana na zasadzie szkoły filozoficznej, byłoby jednak zbyt daleko idące. Była ona co prawda w stanie postrzegać siebie jako szkołę, w której słucha się wykładu i czyta się teksty, ale obraz ten był czytany przede wszystkim w kontekście tekstów ewangelicznych, które przedstawiają Jezusa jako nauczyciela⁸⁸⁵. Nie ma zatem powodu, aby widzieć w tym obrazie coś więcej niż zgrabną metaforę, jakich nasz autotr używa wiele.

⁸⁸³ NHC XI, 16, 37.

⁸⁸⁴ NHC I, 19, 17-20. Crum, *Coptic Dictionary*..., s. 188 ma χαγναιτ jako „leader, guide”. Wedle Thomassena, BCNH T. 34, s. 127, εϥσραϥτ̄ jest przekładem greckiego σχολάζειν. Mamy tu jednak do czynienia z odpowiednością tylko podstawowego znaczenia czasownika greckiego „spędzać czas wolny”. Crum, *Coptic Dictionary*..., s. 357, nie notuje dla tego czasownika znaczeń związanych z uczeniem się lub nauczaniem. Dwuznaczność tego czasownika w oryginale greckim musiała być jednak zamierzona ze względu na kolejne zdanie, wprost odnoszące się do szkoły. Czasownik ϥι przekładamy tu *ad sensum*: J.-P. Ménard, *L'évangile de vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris 1962: ἦλθεν, entra; Attridge, MacRae, NHS 22: appear; Myszor, Biblioteka: wstąpił. ν̄α ν̄νι σρω oznacza szkołę w sensie przestrzennym.

⁸⁸⁵ Ménard, *L'évangile*..., s. 108.

Nie wydaje się, aby tak zobrazowana rywalizacja nauczycieli i szkół miała w tekście jakiś inny wymiar niż czysto metafizyczny. W NHC XI, 9, 24 mamy wszak do czynienia z pierwszą osobą liczby mnogiej, co zakłada, że wszyscy odbiorcy tekstu należą do szkoły nauczyciela sprawiedliwości. Zuchwały nauczyciel należy bez wątpienia do przeszłości i pokonanie go przez nauczyciela sprawiedliwości zostało przedstawione jako punkt fundacyjny wspólnoty, do którego może się ona jako całość odwoływać. Przedstawienie to ma także wymiar egzemplaryczny. Pokazuje, że to Jezus stoi na czele szkoły-wspólnoty. On także daje wykładnię świętych tekstów – jest to wyraźne wskazanie na istnienie pewnego kanonu autorytatywnej literatury oraz pewnych tekstów z niego wykluczonych. Istnienie takiego akceptowanego zbioru sugeruje praktykę wspólnotowej lektury.

Dla zrozumienia stosunków panujących wewnątrz wspólnoty kluczowa jest pochodząca od Pawła metafora kościoła jako ciała⁸⁸⁶, wykorzystana przez autora *Interpretacji*. Koncepcja kościoła-ciała uległa w niej jednak przekształceniu. O ile u Pawła⁸⁸⁷ wszystkie członki są sobie równe, to w *Interpretacji* „głowa” waży więcej niż „palec”, który musi się zadowolić tym, że w ogóle jest w ciele. Ideę, iż dla walentynian kościół jest ciałem zbawcy potwierdzają *Wypisy z Theodota*:

Ὅς οὐκ αἶρει τὸν Σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, οὐκ ἔστι μου ἀδελφός. ἢ

Ἥτιν οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ Ἐκκλησίᾳ.

Ten, kto nie podnosi swego krzyża a idzie za mną, ten nie jest moim bratem. <Chrystus> podnosi zatem ciało Jezusa, ciało tej samej natury co kościół⁸⁸⁸.

Theodot, potwierdzając ponadziemski charakter kościoła, nie opisuje jednak jego wewnętrznej struktury.

Przesunięcie znaczeń w obrębie pawłowej metafory może być najlepiej zrozumiałe, gdy przyjmiemy koncepcję dwóch kręgów w obrębie wspólnoty walentyniańskiej. Wspomnieliśmy już zasadną tezę Förstera, że w zebraniach Marka uczestniczyły osoby spoza grupy jego zwolenników. W źródłach wczesnochrześcijańskich mamy pewne świadectwa rozróżnień pomiędzy członkami gmin ze względu stopień uczestnictwa we wspólnocie. Najpowszechniej znany jest oczywiście podział na katechumenów i ochrzczonych. Nie jest jednak jedyny. *Tradycja Apostolska* daje najstarsze poświadczenie tego, iż od pewnego

⁸⁸⁶ Wykorzystywano ją oczywiście już wcześniej: Clemens Romanus, Ad Corinthios 7: „Dlaczego rozdieramy i ćwiartujemy członki chrystusowe? Dlaczego buntujemy się przeciw własnemu ciału i popadamy w taki obłąd, iż wydajemy się zgola zapominać, że jesteśmy członkami jedni drugich”. Przekład: Świderkówna.

⁸⁸⁷ A także u Klemensa Rzymskiego, Ad Corinthios 37, 5.

⁸⁸⁸ Excerpta ex Theodoto, 42, 3. Przekład: Siejkowski.

opierała się przede wszystkim na redukcji idei antropologicznej – dualizmu ducha i duszy – do rzeczywistości społecznej⁸⁹⁵.

Nasza argumentacja wykorzystuje natomiast wnioskowanie analityczne z norm i symboli eklezjalnych oraz wnioskowanie porównawcze. Mamy zatem krąg wewnętrzny – tych, którzy już są w jedności, którzy mają udział w darach – i zewnętrzny – tych którzy jeszcze nie należą w pełni do grupy, ale uczestniczą w jej życiu wspólnotowym, zwłaszcza we wspólnych zebraniach na których objawiają się charyzmaty. Oba kręgi uznają autorytet autora *Interpretacji*. Członkowie grupy zewnętrznej mają możliwość wejścia w krąg wewnętrzny, może związany z posiadaniem charyzmatu, muszą jednak wykazać cierpliwość, zaakceptować swoje tymczasowe miejsce, pracować nad jednością wspólnoty i oddać się modlitwie.

Traktat Trójdzielny

Piąty tekst w pierwszym kodeksie zwany jest konwencjonalnie *Traktatem Trójdzielnym*⁸⁹⁶. Oryginalny tytuł – o ile tekst w ogóle go posiadał – pozostaje nieznanym⁸⁹⁷. Jako czas powstania greckiego oryginału wskazuje się III w., a to ze względu na walentyniańską teologię, zrewidowaną pod kątem większej zgodności z kształtującą się wówczas ortodoksją⁸⁹⁸. Nie należy jednak przywiązywać do tej datacji zbyt dużej wagi, opiera się ona bowiem na założeniu o stopniowej chrystianizacji pierwotnych idei walentyniańskich.

Utwór ten jest systematycznym opisem gnostyckiej teogonii, kosmogonii i soteriologii, ujęty w porządku chronologicznym. Można go wręcz określić jako traktat teologiczny. Hans-Martin Schenke twierdził jednak, iż tekst ten nie jest żadnym traktatem, ale streszczeniem lub rodzajem wypisów z innego dzieła. Tłumaczył on częste występowanie koptyjskiej partykuły ⲭⲉ, pojawiającej się w tekście przy wprowadzaniu nowego tematu, jako elipsę zwrotu ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲭⲉ – „powiedział, że”⁸⁹⁹. W takim jednak wypadku – jak argumentuje Einar Thomassen – można by się spodziewać nieciągłości i cięć w narracji, czego dopatrzeć

⁸⁹⁵ Kippenberg, *Gnostiker...*, s. 156-161.

⁸⁹⁶ W rękopisie został graficznie podzielony na trzy części, które odpowiadają zasadniczo trzem partiom narracji.

⁸⁹⁷ Thomassen, BCNH T. 19, s. 9, zauważa, że żaden z wykładów mitu walentyniańskiego „jakie znamy pośrednio lub bezpośrednio, nie posiada tytułu.

⁸⁹⁸ NHS 22, s. 178, postuluje pierwszą połowę III w. (nie wyklucza jednak nawet początku IV w.); H.-M. Schenke, NHD, s. 37, także skłania się ku pierwszej połowie III w.; Thomassen, BCNH T. 19, s. 18-20, proponuje natomiast raczej drugą niż pierwszą połowę III w., a to ze względu na kumulację argumentów, które wskazują na związki *Traktatu* z myślą Orygenesusa (podobne ujęcie problemu teodycei, używanie terminu οὐσία w nauczaniu o Ojcu; możliwe użycie *Heksapli*). Okoliczności te jedynie uprawdopodobniają, nie zaś przesądzają, późniejszą, niż się zwykle przyjmuje, datację *Traktatu*.

⁸⁹⁹ H.-M. Schenke, *Der sogenannte Tractatus Tripartitus und die in Himmel Projizierte gnostische Anthropologie*, [w:] *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, hrsg. P. Nagel, Halle (Saale), 1979, s. 148-149.

się w tekście nie można. Sam Thomassen jest zdania, że mamy do dyspozycji przekład całego tekstu, a $\chi\epsilon$ być może zaznacza początek paragrafu lub odpowiada greckim partykułom⁹⁰⁰. Nie przesądzając o funkcji tej partykuły, również i my uważamy, że tekst zachowuje spójność i ciągłość.

Sytuacja komunikacyjna w *Traktacie* jest dość złożona. Podmiot kilka razy wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej.: „ $\bar{\pi}\theta\epsilon\ \bar{\pi}\tau\alpha\iota\chi\omicron\omicron\varsigma\ \chi\iota\bar{\nu}\psi\alpha\rho\bar{\pi}$: jak powiedziałem na początku” (NHC I, 59, 5-6); „ $\epsilon\tau[\chi\omega]\ \bar{\nu}\mu\omicron\varsigma$: nazywam go” (NHC I, 66, 12-13); „ $\lambda\epsilon\iota\chi\omicron\omicron\varsigma$: powiedziałem” (NHC I, 130, 13); ponadto raz w zniszczonym kontekście: „ $\epsilon\eta[\tau\alpha\iota\rho]\ \psi[\rho\bar{\pi}\ \bar{\pi}]\chi\omicron\omicron\varsigma$: jak już powiedziałem” (NHC I, 137, 8)⁹⁰¹. Kilkakrotnie pojawiają się także formy pierwszej osoby liczby mnogiej, w tym w prologu całego traktatu: „ $\pi[\epsilon]\tau\alpha\eta\eta\alpha\psi\ \chi\omicron\omicron\varsigma\ (\dots)\ \psi\psi\epsilon\ \pi\epsilon\ \bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\pi}\bar{\rho}\ \psi\alpha\rho\bar{\pi}\ (\dots)\ \alpha\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\pi}\psi\epsilon\chi\epsilon\ \alpha\rho\alpha\varsigma$: co będziemy mogli powiedzieć (...) wypada abyśmy zaczęli (...) abyśmy mówili” (NHC I, 51, 1-3. 5-6); „ $\epsilon\eta\tau\alpha\eta\psi\rho\bar{\pi}\ \bar{\pi}\chi\omicron\omicron\varsigma$: o czym już powiedzieliśmy” (NHC I, 56, 32); podobnie NHC I, 68, 7-8; 87, 14-15. 31-32; 93, 14-15; 94, 35-36; 101, 8; 108, 11; 111, 7-8. 33; 115, 24-25; 123, 2-3; 128, 19-20; 134, 31. Dalej: „ $\pi\epsilon\tau\epsilon\psi\psi\epsilon\ \pi\epsilon\ \alpha\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\pi}\psi\epsilon\chi\epsilon\ \alpha[\pi]k\iota\mu\ \bar{\nu}\tau\epsilon\ \pi\alpha\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \pi\epsilon$: należy, abyśmy omówili ruch, którym jest logos” (NHC I, 77, 8-9); „ $\pi\epsilon\tau\epsilon\psi\psi\epsilon\ \delta\epsilon\ \eta\epsilon\eta\ \pi\epsilon\ \alpha\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\pi}\kappa\omega\ \alpha\bar{\zeta}\rho\eta\iota\ \bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\gamma}\chi\eta\ \bar{\pi}\bar{\mu}\psi\alpha\rho\bar{\pi}\ \bar{\nu}\rho\omega\eta\epsilon$: należy więc, abyśmy ustalili o duszy pierwszego człowieka” (NHC I, 105, 29-30); „ $\pi\epsilon\epsilon\iota\ \bar{\pi}\tau\alpha\bar{\pi}\bar{\rho}\alpha\iota\alpha\kappa\omicron\eta\iota\ \bar{\pi}\pi\iota\omicron\gamma\omega\eta\bar{\nu}\ \alpha\beta\omicron\lambda\ \bar{\eta}\bar{\eta}\ \pi\iota\mu\omicron\gamma\chi\varsigma$: ten, któremu służyliśmy (głosząc) objawienie i zjednoczenie” (NHC I, 117, 15-16.)⁹⁰²; „ $\eta\epsilon\epsilon\iota\ \epsilon\tau\epsilon\alpha\ \eta\ \eta\epsilon\gamma\epsilon\ \alpha\pi\omicron\gamma\epsilon\iota\ \pi\omicron\gamma\epsilon\iota\ \bar{\eta}\mu\alpha\gamma\ \chi\epsilon\ \alpha\eta\alpha\eta\ \bar{\zeta}\bar{\eta}\delta\alpha\omicron\gamma\alpha\eta\ \bar{\eta}\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\gamma\omega\ \bar{\zeta}\bar{\eta}\psi\eta\eta\epsilon$: o których (tj. o prawym i lewym porządku) każdy z nas myślał, że jesteśmy ich niewolnikami lub synami” (NHC 124, 7-10); „ $\chi\epsilon\kappa\alpha\varsigma\ \bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\rho}\ \alpha\pi\omicron\bar{\rho}\iota\ \bar{\zeta}\alpha\ \pi\rho\alpha\bar{\nu}\kappa\epsilon\omicron\gamma\epsilon\epsilon\iota$: abyśmy nie byli w niepewności odnośnie innych” (NHC 124, 31-32); „ $\epsilon\alpha\varsigma\tau\alpha\alpha\varsigma\ \bar{\eta}\mu\iota\iota\ \bar{\eta}\mu\omicron\varsigma\ \bar{\pi}\omicron\gamma\alpha\eta\ \eta\iota\mu\ \eta\epsilon\epsilon\iota\ \epsilon\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\rho}\ \chi\rho\iota\alpha\ \bar{\eta}\mu\omicron\omicron\gamma\ \alpha\eta\alpha\eta\ \bar{\zeta}\bar{\eta}\ \varsigma\alpha\rho\bar{\zeta}\ \epsilon\tau\omicron\epsilon\iota\ \bar{\pi}\bar{\eta}\kappa\kappa\alpha\eta\iota\alpha\ \bar{\eta}\tau\epsilon\varsigma$: oddał siebie samego temu wszystkiemu, czego potrzebowaliśmy my cielesni, którzy jesteśmy kościołem” (NHC I, 125, 2-5); „ $\epsilon\gamma\bar{\pi}\ \bar{\zeta}\omicron\gamma\epsilon\ \bar{\zeta}\alpha\bar{\zeta}\ \bar{\eta}\kappa\omega\bar{\nu}\ \alpha\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\pi}\chi\omicron\omicron\varsigma\ (\dots)\ \alpha\gamma\omega\ \varsigma\bar{\rho}\ \psi\epsilon\gamma\ \epsilon\eta\ \alpha\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\rho}\ \pi\omicron\gamma\eta\eta\epsilon\gamma\epsilon\ \alpha\eta\psi\epsilon\chi\epsilon\ \bar{\zeta}\alpha\rho\alpha\gamma$: chociaż wiele rzeczy powinniśmy powiedzieć (...) i nie byłoby korzystne abyśmy zapomnieli o nich. Powiedzieliśmy o nich...” (NHC 130, 1-3. 8-10); „ $\epsilon\tau\alpha\eta\chi\omicron\gamma\ \bar{\eta}\mu\omicron\varsigma$: o którym mówiliśmy” (NHC I, 131, 15-16); „ $\tau\epsilon\eta\omicron\gamma\ \delta\epsilon\ \omicron\gamma\alpha\eta\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\eta\iota\ \pi\epsilon\ \alpha\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\pi}[\bar{\zeta}]\omega\tau\rho\epsilon\ \bar{\eta}\bar{\pi}\lambda\alpha\epsilon\iota\delta\epsilon\ \eta\iota\iota\bar{\pi}\ \eta\epsilon\eta\langle\epsilon\rangle\rho\gamma\iota\alpha\ \bar{\eta}\delta\epsilon\ \pi\iota\bar{\zeta}\mu\omicron\tau\ \psi\alpha\rho\alpha\gamma\ \eta\bar{\iota}\bar{\iota}\ \eta\iota\alpha\phi\omicron\rho\eta\eta\ \epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\psi\psi\epsilon\ \pi\epsilon\ \alpha\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\pi}\chi\omicron\gamma\ \bar{\eta}\pi\epsilon\eta\tau\alpha\iota\bar{\rho}$

⁹⁰⁰ Thomassen, BCNH T. 19, s. 10.

⁹⁰¹ *Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung)*, übersetzt von P. Nagel, Tübingen 1998: wie [ich bereit ge]sagt habe.

⁹⁰² BCNH T. 19 dodaje „d’annoncer”, którego nie ma w tekście, które jednak pozwala uchwycić sens wypowiedzi. Podobnie Myszor, Biblioteka: „przez głoszenie”.

ωρπ̄ ἡχοοϋ ἥδε πιοϋχαεῖτε ἥδε νιοϋνεν τηροϋ ἥδε ἡιατα2τ̄ ἡν̄ νετα2τα2τ τηροϋ
 α2ωτρε ἡναϋ [ἡν̄] νοϋερηϋ αϋω πῆτον [ετε] πεει πε ποϋωι2 δβαα ἡ[π]ιματ
 ενταϋη[α]2τε πεει ατρῖτε2αϋ αρετ̄ 2ῖη οϋψεχε επετεωψε πε ενωα ρ̄ 2ομολογῖ
 γαρ ἡτῆιτρ̄πο ετ2ῖ πεχ̄ρ̄ς : teraz zaś jest konieczne, abyśmy powiązali źródła i początki
 oraz działania łaski względem nich⁹⁰³. Należy bowiem, abyśmy powiedzieli (ponownie) o
 czym już powiedzieliśmy odnośnie do zbawienia wszystkich po prawicy, odnośnie do
 wszystkich, którzy się miesza i wszystkich, którzy się nie miesza, aby powiązać jednych
 i drugich oraz abyśmy ujęli we właściwej nauce odpoczynek, który jest objawieniem wzoru⁹⁰⁴
 w który uwierzyli. Jeśli bowiem wyznajemy królestwo w Chrystusie...” (NHC I 132, 3-18).

Formy pierwszej osoby liczby mnogiej zdecydowanie przeważają liczebnie. Tworzą także zwarte grupy, na czele z samym otwarciem tekstu. Formy pierwszej osoby liczby pojedynczej nie muszą jednak być błędami powstałymi na etapie kopiowania, mimo iż uderza niekonsekwencja w ich stosowaniu – na trzy pewne wypadki wystąpienia pierwszej osoby liczby pojedynczej, dwa dotyczą przywołania wcześniej omawianego problemu, która to fraza o charakterze wewnątrztekstowym jest wyrażana wielokrotnie także w pierwszej osobie liczby mnogiej. Podobne niekonsekwencje znajdujemy także w zbliżonym gatunkowo *Wykładzie walentyniańskim*⁹⁰⁵, gdzie pierwsza osoba liczby mnogiej zdecydowanie przeważa, niemniej gdzieś tam pojawia się także liczba pojedyncza. Również Orygenes w dziele *O Zasadach* wypowiada się niekiedy w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Mamy tu do czynienia najpewniej z zabiegiem formalnym, który miał na celu nadanie dynamiki wywodowi i zmniejszenie dystansu do czytelnika. Pokazuje to, że autorowi tekstu przyświecał także pewien zamysł perswazyjny.

Występowanie liczby mnogiej należy rozumieć dwojako. Po pierwsze, jako wypowiedzi podmiotu tekstu, który wyraża się w tej formie gramatycznej. Są to z reguły wypowiedzi o charakterze metatekstowym, odsyłające do innego miejsca w tekście. Niekiedy jednak jest to metatekstowa *deliberatio* i liczbę mnogą należy rozumieć jako *pluralis deliberationis* – ujawnia się ona wtedy, kiedy nadawca rozważa swoje zadanie w tekście, zwłaszcza w postaci fraz „jest właściwym”, „należy abyśmy”, które wyrażane są przez koptyjskie ωψε πε ατρῖ lub „jest konieczne, abyśmy” – οϋαῖανγκαιον πε ατρῖ. Dwa

⁹⁰³ Zdanie trudne i rozumiane rozmaicie: BCNH T. 19: „il est nécessaire que nous ajutions à nos propos les fondements et les «illustrations» de la grâce à leur endroit”; *Der Tractatus*: „es ist erforderlich, daß wir die Ursachen und Wirkungen der Gnade für sie und die Impulse zusammenfassen”; Myszor: „Jest konieczne, abyśmy połączyli przyczyny i działania łaski na ich korzyść razem ze zdolnościami”. Kodeks ma πεηεργα, za czym idzie Nagel. Thomassen w wydaniu BCNH T. 19 proponuje emendację πεη<α>ργα. My idziemy za lekcją kodeksu. Przekładu nie ułatwia nam wieloznaczność greckiego ἀφορμή.

⁹⁰⁴ Nagel (a za nim Myszor) poprawia χατ („wzór”) na 2χατ („łaska”).

⁹⁰⁵ NHC XI, 24, 30. 34. Pierwsza osoba liczby pojedynczej występuje też oczywiście w cytatach.

przykłady takiej rozbudowanej *deliberatio* mamy w otwarciu Traktatu oraz na karcie 132, gdzie mamy do czynienia z *recapitulatio* dotychczasowych rozważań i *praefatio* ostatniej części tekstu. Uderzające jest, że autor w ten sposób odsyła zarówno do wcześniejszych, jak i do dopiero mających nastąpić partii tekstu. Takie zabiegi pokazują, że całe dzieło jest świadomym i skrupulatnie przeprowadzonym zamierzeniem, którego celem było danie „właściwej nauki” – nie zaś zbiorem wypisów.

Jest jednak i trzecia, niewielka grupa wypowiedzi podmiotu tekstu, w której liczba mnoga wyraża nie tylko instancję nadawczą, ale utożsamienie nadawcy z odbiorcami. Po pierwsze NHC I, 117, 15-16; po drugie – NHC I, 125, 2-5, które to miejsce zostanie omówione osobno; po trzecie wreszcie, NHC I 132, 16-18, gdzie wyznanie królestwa chrystusowego musi odnosić się do wszystkich wierzących, a nie tylko do autora.

Mamy więc do czynienia z sytuacją komunikacyjną o charakterze autorytatywnego monologu. Nadawca nie odwołania nam swego odbiorcy, w tekście nie pojawiają się formy drugiej osoby żadnej z liczb. Nie mógł więc to być tekst o charakterze performatywnym, przeznaczony do bezpośredniego oddziaływania na publiczność. Choć autor stale podkreśla iż „mówi”, nie zaś „pisze”, a jego metatekstowe uwagi również naśladują elementy żywego wykładu (nawroty do tego, co już powiedziane, wskazanie na pominięcia), są to jednak zabiegi formalne, mające nadać tekstowi ton żywej mowy. Pamiętajmy, że to właśnie mowa – nie zaś pismo – była szczególnie ceniona przez walentynian. Długość, staranne rozłożenie tematów i stopień skomplikowania tekstu wskazują jednak na planowe zamierzenie, którego realizacja wymagała dłuższego czasu i możliwości wglądu w tekst. *Traktat* nie wykazuje również żadnych cech, które H. Gregory Snyderowi pozwalają mówić o komentarzach Aleksandra z Afrodyzji jako o tekstach powstałych w kontekście szkolnym. W tekście *Traktatu* nie stawia się pytań, nie daje alternatywnych rozwiązań, które można by rozumieć jako efekt szkolnej dyskusji⁹⁰⁶.

Autor zdecydowanie utożsamia się z wiernymi, uważa się za członka Kościoła i pełni w nim jakąś funkcję nauczycielską. Wydaje się, że *Traktat* kierował najpewniej do grona podobnych sobie osób, które w swej praktyce, stykając się z innymi chrześcijanami, potrzebowały systematycznego wykładu walentyniańskiej nauki. Niewykluczone, że tekst ten powstał wręcz na czyjaś prośbę.

Warto w tym miejscu zestawić *Traktat z O zasadach* Orygenes. Orygenes co prawda nie zadedykował swego dzieła nikomu wprost, z przedmowy możemy jednak wywnioskować,

⁹⁰⁶ Snyder, *Teachers and Texts...*, s. 88.

że kierował je do chrześcijan „którzy się przygotowali, aby być godnymi i zdolnymi do przyjęcia mądrości”⁹⁰⁷, a zatem do osób o podobnym jemu profilu intelektualno-duchowym. Stworzył tekst oparty na Piśmie, w którym proponuje własne ujęcia wybranych problemów teologicznych, niekiedy z pewnym wahaniem; dyskutuje również propozycje, które znalazł u innych. Tekst taki najłatwiej osadzić w środowisku szkolnym, w którym czyta się Pismo i prowadzi nad nim dyskusję⁹⁰⁸. Sposób prezentowania treści w *Traktacie* ma charakter zasadniczo odmienny.

W przeciwieństwie do Orygenesza, autor *Traktatu* wyraźnie próbuje dać wykład swoistej „ortodoksji”, stawiając tezy jednoznacznie i nie przytaczając wariantów obecnych nawet w innych nurtach walentynianizmu. Nie jest to zatem tekst polemiczny, nakierowany na zwalczanie przeciwnika zewnętrznego ani na dotarcie do prawdy poprzez zwalczanie błędu. Jako taki najbardziej chyba przypomina *Wykład nauki apostołskiej* Ireneusza z Lyonu.

W przeciwieństwie jednak zarówno do Ireneusza, jak i do *O zasadach* Orygenesza, *Traktat* nie odwołuje się do Pisma ani do żadnego innego zewnętrznego autorytetu. Nie sposób zatem sądzić, że mógł mieć charakter wprowadzenia do nauki chrześcijańskiej. Takiego bowiem – nawet w wersji walentyniańskiej – nie sposób wyobrazić sobie bez odwołań do tekstów autorytatywnych. Również ta cecha diametralnie odróżnia go od tekstów powstałych w szkołach filozofów, gdzie zawsze pierwotnym przedmiotem zainteresowania był tekst, nie zaś objawienie. Jest również mało prawdopodobne, aby *Traktat* służył bezpośrednio celom inicjacji walentyniańskiej, jest bowiem zbyt skomplikowany. Mógł być jednak teoretycznym oparciem dla budowania mniej złożonych form użytkowych i performatywnych, jak dialogi katechetyczne czy homilie, pełniąc funkcję swoistego kompendium doktryny walentyniańskiej. Jako taki służył najpewniej walentyniańskim nauczycielom – czy to w nauczaniu na forum zgromadzenia, czy też w katechezie przedchrzcielnej.

Granice grupy

Traktat, zgodnie z myślą walentyniańską, wprowadza także rozróżnienia w obrębie bytów boskich i ziemskich. Kategorią wyróżnioną są pneumatycy⁹⁰⁹. Pozostała część stworzenia dzieli się na „prawych” i „lewych”:

⁹⁰⁷ Origenes, *De principiis*, praefatio 3. Przekład: Kalinkowski.

⁹⁰⁸ Podobnie Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule...*, s. 28.

⁹⁰⁹ NHC I, 97, 16-19. Określenie ΝΙΤΟΡΟΣ ΤΗΡΟΥ] ΠΝΗΕΥΜΑΤΙΚΟΝ ΖΗΝ ΟΥΣΟΝ ΠΠΗΕΥΜΑΤΙΚΗΝ odnosi się zarówno do bytów duchowych, jak i do pneumatyków.

εψαρογμοϋτε μεν
[α.]ηα πιμεγε ηη ηα πιεινε ξε
νιοϋνην αϋω ϣϣικον αϋω
ηιςετε αϋω ηηηητε ηα πιμεεγε
δε ρωοϋ ηηηητχασιϋητ ηη ηα ηι
ταιητ ηεμοϋτε αραϋ ξε ηηδρωϋρ
ρϣαικον ηκεκε αϋω ηηαεοϋε

tych z myśli
i z obrazu nazywa się
prawymi, psychicznymi,
ognistymi i środkowymi,
ci zaś z myśli zarozumiałej i z naśladownictwa są
nazywani lewymi,
hylicznymi, ciemnymi i ostatnimi⁹¹⁰.

Thomassen wskazuje na szereg innych miejsc w tekstach walentyniańskich, w których funkcjonuje opozycja lewi – prawy⁹¹¹. Trójkąt dotyczy co prawda całości bytu⁹¹², ale w sposób szczególny ludzkości, która „wedle natury dzieli się na część pneumatyczną, psychiczną i hyliczną”⁹¹³. Ta antropologicznie i „etnicznie” istotna granica, dla nas nie jest jednak szczególnie ważna, jako że *Traktat* umożliwia politeistom⁹¹⁴ włączenie się w obręb wspólnoty chrześcijańskiej. Bardziej dla nas jest podział w obrębie chrześcijan:

ηηηητ
σωτηη ηδε οϋψωηρ ησωμα δε
αϋω οϋψωηρ ηηοϋσια τε ηη
ησωτηρ εσοει ηηρητε ηηοϋμα
ηωελεετ ετβε τεσμητοϋεει η
οϋωτ ηη ηεστωτ ψαραϋ ραθη γαρ
ηηαειτ ηηη ερεαϋει ετβηητ
ηηη περηστος ηηητωρμε ηδε
ηηαϋ εϋητεος ηημεϋ ηηχωρα
ηηηετοϋηαϋ ηηηα ηωελε
ετ αϋω ετραοϋτ ετραψε α

Wybranie
zaś jest uczestnictwem w ciele
i substancji zbawcy. Jest ono jakby komnatą
oblubieńczą
ze względu na swą jedność
z nim. Przede wszystkim bowiem ze względu
na nie Chrystus przyszedł. Wezwanie zaś jest
miejscem tych, którzy są w komnacie
oblubieńczy i cieszą się, i radują, że
oblubienica jest w komnacie oblubieńczy.

⁹¹⁰ NHC I, 98, 14-20.

⁹¹¹ BCNH T, 19, s. 390. Por. szczególnie Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 6, 1: τὸ μὲν ὑλικὸν, ὃ καὶ ἀρίστερόν καλοῦσι (...) τὸ δὲ ψυχικόν, ὃ καὶ δεξιὸν προσαγορεύουσιν.

⁹¹² W *Traktacie* istnieje bowiem wyraźna paralelność w opisie świata boskiego i ziemskiego: J. Zandee, *L'exemplarisme du monde transcendant par rapport au monde visible dans le Tractatus Tripartitus du Codex Jung* (Pages 51-140), RE 24 (1972), s. 224-228. Zandee określa tę zależność na dwa sposoby: porządki duchowe są wzorcami porządków ziemskich oraz wyrażają się przez nie.

⁹¹³ NHC I, 118, 14-17: τῆς τρωῆς αὐψωπῆς εἰσοει ἡψωμῆς ἡρητε κατὰ οὐσία δε ἡπνευματικὴ ηῆς ἡϣϣ<ικ>η ηῆς ἡϣαικη. Zasadniczo psychicy to Hebrajczycy, hylicy zaś to Grecy i barbarzyńcy: Zandee, *L'exemplarisme...*, s. 227-228; I. Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 174-188. Również Herakleon, frgm. 20-22, rozróżnia Greków, Żydów i „tych, którzy krocą wspólnie z tym, który jest w eonie” (frgm. 22, przekład: Kalinkowski). Herakleon nie dokonuje jednak rozróżnienia wprost na poziomie antropologii, choć zdaniem Dunderberga, *Beyond Gnosticism...*, s. 177 czyni to *implicite*.

⁹¹⁴ Co prawda to Hebrajczycy (prorocy i sprawiedliwi Starego Testamentu) i Żydzi, nie zaś poganie, są opisani jako byty psychiczne i to im autor *Traktatu* okazuje większą życzliwość (Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 185-187), niemniej w czasach historycznych to raczej poganie odpowiedzieli na wezwanie Zbawcy (NHC I, 133, 22-25).

⁹¹⁵ NHC I, 122, 12-30. Wyrażenie ηδε ηηαϋ w l. 19-20 tworzy jedną partykułę przeciwstawiającą zdanie w którym występuje poprzedniemu: BCNH T, 19, s. 488.

ρΗΙ ΔΧΉ ΠΗΟΥΧΔ ΠΠΜΑ ΤΨΕΛΕΕΤ
 ΜΗ ΤΨΕΛΕΕΤ ΤΗΠΤΩΡΜΕ ΔΕ
 ΠΕΣΤΟΠΟC ΕΤΗΔΨΩΠΕ ΝΕC ΠΕ ΠΑΩΗ
 ΠΔΕ ΠΙΖΙΚΩΗ ΠΠΜΑ ΕΤΕ ΠΠΑΤΕ
 ΠΛΟΓΟC ΤΩΤ ΠΠΛΗΡΩΜΑ ΔΥΩ
 ΠΔΕΙ ΕΥΡΕΨΕ ΔΥΩ ΕΥΡΑ
 ΟΥΤ ΠΗΟΙ ΕΥΡ ΨΕΛΠΙΖΕ ΠΜΑΙ
 ΔΡΑΙ ΠΔΙ ΠΡΩΜΕ ΠΤΕΚΚΛΗCΙΑ.

Wezwanie zatem jest miejscem, które będzie
 eonem obrazów, miejscem przed
 zjednoczeniem się logosu z pełnią. Człowiek
 kościoła cieszy się i raduje się nim,
 spodziewając się go⁹¹⁵.

Rozumienie tego zdania w szczegółach sprawia trudności, sens ogólny jest jednak dość czytelny. Otóż mamy do czynienia z dwoma klasami chrześcijan, co jednak ciekawe – granica między nimi leży raczej w mitycznej przeszłości niż w rzeczywistości historycznej. „Wybrani” pierwsi uzyskali pełnię chrześcijaństwa – są niejako komnatą małżeńską – „wezvani” natomiast dołączyli do nich, to znaczy znaleźli się wewnątrz komnaty i czekają na pełnię zbawienia⁹¹⁶. Mamy kłopot ze zrozumieniem określenia „człowiek kościoła”. Zdaniem Thomassena jest to termin metaforyczny, który odpowiada koncepcji „ciała Chrystusa” złożonego z pneumatyków, jak to zostało powiedziane na samym początku przytoczonego cytatu⁹¹⁷. Rozróżnienie genetyczne i eschatologiczne nie może być jednak przekładane na kategorie społeczne⁹¹⁸, z jednym ważnym wyjątkiem – że to pneumatycy określają się jako kościół, do którego psychicy mogą dołączyć. Sam autor *Traktatu* na pewno zalicza siebie do wybranych, o „wezwanym” bowiem mówi z pozycji zewnętrznych: „byłoby bowiem niekorzystne dla nas, abyśmy o nich zapomnieli”⁹¹⁹.

Bardzo wyraźna granica została zarysowana między kościołem a jego prześladowcami, wielokrotnie wzmiankowanymi w tekście. Być może pierwsze zaznaczenie tego podziału to wskazanie na „małych” i ich przeciwników⁹²⁰. Ponieważ jednak nie ma tutaj żadnego opisu działania, a kontekst nie rozwija tej myśli, nie można być pewnym takiego

⁹¹⁶ BCNH T. 19, s. 435.

⁹¹⁷ BCNH T. 19, s. 435.

⁹¹⁸ Grypeou, „*Das vollkommene Pascha...*”, s. 235-236, zwraca uwagę na NHC I, 119, 20-25: „πιφυχικον Δ[ε] πγενος ρωc ευηι ρηι τμητε πε ρηι πευκνιπτq Δραλ ΔΥω πευκω Δρρη ρωωq Δη qρατρε κατα πευτωψ Δπαγαθην μη πκακον qxi Δραq ηπιρετε Δραλ εκκη Δρρη ρηι οΥψηε ηηι πιπωτ ΔψοΥηι παητωc Δη ΔηηπετνανοΟΥ : rodzaj psychiczny jest pośrodku. Z powodu swego pochodzenia i swego położenia jest podwójny, wedle swego rozgraniczenia względem dobra i zła bierze swą emanację. Jest on odrzucany albo kieruje się całkowicie ku temu, co dobre.” Zdanie to jest dalekie od jasności. Znaczenie ρηι οΥψηε przyjmujemy za BCNH T. 19, s. 513. Wskazanie, że odrzucenie odnosi się do rodzaju psychicznego wynika z logiki tekstu. Tak rozumie to zdanie zarówno NHS 22, jak i BCNH T. 19. Nie jest to jednak powiedziane w tekście wprost. Wedle Grypeou miejsce to wskazuje na automatyzm zbawienia psychików, co może prowadzić w ich wypadku do indferentyzmu moralnego. W tekście nie jest to jednak przedstawione tak jednoznacznie. Nawet jeśli interpretować je w ten sposób, to i tak w innych miejscach *Traktatu* nie znajdujemy dowodów, które umożliwiałyby odniesienie tej tezy do rzeczywistości społecznej. Thomassen, BCNH T. 19, s. 431, w swym komentarzu do tego miejsca w ogóle nie podnosi tego problemu.

⁹¹⁹ NHC I, 130, 8-9. Przekład: Myszor.

⁹²⁰ NHC I, 89, 17-20.

odczytania. W dalszej części tekstu znajdujemy już dużo bardziej jednoznaczne wypowiedzi. Otóż wierzący:

ΕΥΠΤΕΥ ΑΜΕΥ ΑΠΙΨΙΡΕ ΑΠ
ΠΙΘΗΘΟΥ ΠΚΩ ΠΩΟΥ ΗΠ ΤΑΑ
ΕΙΣΕ ΠΝΕΤ† ΟΥΒΗΥ

Są odmienni
i stale odrzucani
i przyczyniają się do wrogości innych względem
nich⁹²¹.

Pierwszą część tego zdania Thomassen i Nagel rozumieją zupełnie inaczej⁹²². Opowiadamy się tutaj za Thomassenem, jego interpretacja bowiem nie wymaga dopowiedzeń koniecznych dla wersji Nagela i tworzy spójną całość z drugą częścią zdania, która z pewnością mówi o wrogości w stosunku do wiernych. Zresztą poprzedzające passusy mówią o wiernych, którzy kosztują w złych rzeczach i w nich się ćwiczą⁹²³.

Aluzje do przesładowań pojawiają się także w innych miejscach. Cierpienia wspomniane w NHC I, 126, 27 wiążą się poprzez rodzajnik dzierżawczy z brakiem wiedzy i trudno tutaj dopatrywać się fizycznej opresji⁹²⁴, jednak w innych miejscach *Traktatu* znajdujemy liczne wzmianki o prześladowaniach. „Prawi” to jest psychicy, uczestniczą w cierpieniach i chorobach kościoła⁹²⁵, są poddawani cierpieniu, prześladowaniom i mękom (ΠΟΥΠΚΟ[Ο2] ΗΠ [Η]ΟΥΔΙΩΓΜΟC ΗΠ ΠΟΥ [Λ]ΩΧ2)⁹²⁶. Również tam gdzie wzmiankuje się πάθος, rzecz może dotyczyć fizycznego cierpienia, choć nie jest to już tak pewne⁹²⁷.

Zwłaszcza grecki termin διωγμός ma w literaturze chrześcijańskiej niemal techniczne znaczenie. Określa prześladowanie chrześcijan przez pogan. Takie znaczenie ma on już u Pawła i, co ciekawe, pojawia się u niego w liczbie mnogiej właśnie w wyliczeniach nieszczęść dotyczących Pawła lub kościoła⁹²⁸. W II w. oznaczał zwłaszcza prześladowanie ze

⁹²¹ NHC I, 127, 1-3.

⁹²² BCNH T. 19: „Et il portent la distinction, le rejet constant”; Nagel: „Während sie innenhaben den Wandel (zum Guten) und die Beständigkeit ihrer Abkehr (vom Bösen)”; NHS 22: „They hold change and constant renunciation”; Myszor: „Mają w sobie (gotowość) do zmiany (na dobro) i stałość swego nawrócenia się”.

⁹²³ NHC I, 126, 32-34: χεκασε εψιαχι †πε πινπετθαου αγω πσε† γμνιαζε.

⁹²⁴ †μη†σαγνε ηπ ηεσ†κκοο2; Myszor, Biblioteka, s. 129, przyp. 241.

⁹²⁵ NHC I, 121, 34-35: ατρογκοινωηη απεσψηηη ηπ ηεσ†κκοο2. C. Scholten, *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, München 1987, s. 189, przyp. 185, zaznacza, że może to być nawet aluzja do męczeństwa psychików, preferuje jednak odniesienie tego zdania do kościoła jako całości.

⁹²⁶ NHC I, 135, 14-16.

⁹²⁷ NHC I, 116, 22-24. Scholten, *Martyrium...*, s. 189-190.

⁹²⁸ 2 Kor 12, 10: εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὀβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις; 2 Tes 1, 4: ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἱς ἀνέχεσθε; obszerny katalog daje pseudo-Pawłowy 2 Tm 3, 10-11 : Σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ, τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν

strony aparatu państwowego⁹²⁹. Nie mamy większych wątpliwości co do tego, że wyliczone w *Traktacie Trójdzielnym* nieszcześcia dotyczące wiernych są oparte na wzorze pawłowym i dotyczą prześladowań zadawanych kościołowi przez pogan⁹³⁰. Ci zaś są określani jako „lewi” i jednoznacznie potępiani:

ΑΥΘΩΛΕ ΠΠΧΟΙΣ

ΔΒΟΛ ΑΥΘ ΑΥΡΨ ΨΑΧΠΕ ΕΦΖΑΥ ΑΡΑΥ

ΑΛΛΑ ΤΚΕΕΚΚΛΗCΙΑ ΖΩΩC ΔΗ

ΕΦΨΟΟΠ ΠΚΙ ΠΟΥΗΑCΤΕ ΨΑΡΑC

ΗΠΙ ΠΟΥΚΩΖ ΗΠΙ ΠΟΥΦΘΟΠΟC

Wyparli się Pana

i powzięli zły zamysł przeciwko niemu,

ale także przeciwko samemu kościołowi, nienawidząc

go, będąc zawistnymi i zazdrośnymi⁹³¹.

Ismo Dunderberg uważa, że nawet jeśli *Traktat* nie mówi o bezpośrednim zagrożeniu chrześcijan, to „prześladowany kościół jest częścią świata symbolicznego adresatów tekstu, nawet jeśli w «świecie rzeczywistym» nie dochodzi do zacieklých prześladowań”⁹³². Naszym jednak zdaniem problem prześladowania i męczeństwa, przynajmniej na planie historyczno-społecznym, jest w *Traktacie* wiodący i powraca wielokrotnie, i to w różnych kontekstach. Takie widzenie poparte jest wyraźnymi wskazaniem na realność cierpień Chrystusa:

ΠΕΕΙ ΠΕ ΕΤΕ ΔΠΠCΩΤΗΡ ΨΩΠΕ

ΠΗΑΥ ΔΒΑΛ ΖΠΠ ΟΥΠΠΤΨΗΡ Π

ΨΩΠ ΠΚΑΖ ΕΦΟΥΨΠΕ ΕΤΕ ΠΕΤΑΥ

ΨΩΠΕ ΠΗΑΥ ΠΕ ΧΕ ΕΡΕΠΠΤΑΟΥ

ΩΠΖ ΔΒΑΛ ΕΤΒΗΤΟΥ ΖΠΠ ΟΥΠΑΘΟC

ΠΑΤΟΥΨΕ

On jest tym, który

stał się naszym zbawcą

w dobrowolnym współcierpieniu, który został

powołany do istnienia, który

objawił się ze względu na nich w cierpieniu, do

którego nie dążył⁹³³.

Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις, οἷους διωγμοὺς ὑπῆνεγκα· καὶ ἐκ πάντων με ἐρρύσατο ὁ κύριος.

⁹²⁹ διωγμὸς 1, [w:] *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1961, s. 376, podaje: Martyrium Polycarpi 1, 1: „ὅστις ὥσπερ ἐπισφραγίσας διὰ τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ κατέπαυσε τὸν διωγμὸν : który przez męczeństwo swoje położył jakby pieczęć na prześladowaniu”. Przekład: Świderkówna; Hegesippus, apud: Eusebius, *Historia ecclesiastica* 3, 20, 5: „καταπαῦσαι δὲ διὰ προστάγματος τὸν κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμὸν : rozkazał zaniechać prześladowania kościoła”. Przekład: Lisiecki.

⁹³⁰ Zgadza się z argumentacją Dunderberga, *Beyond Gnosticism...*, s. 170-172, który wyklucza, że prześladowcami mogli być inni chrześcijanie lub Żydzi. Jego argumentacja za administracją rzymską opiera się przede wszystkim na odczytaniu w zwrocie ΠΗΕΦΠΠΧΠΠCΟΝC (NHC I, 108, 28) „męza nieprawości” z 2 Tess 2, 3. Takie rozumowanie wydaje się nam jednak zbyt dowolne (*Biblia Sahidica* ma ΠΡΩΠΕ ΠΤΑΠΠΟΠΙΑ), aby budować na nim argumentację pozytywną. W naszym rozumowaniu musimy poprzestać na selekcji negatywnej.

⁹³¹ NHC I, 122, 5-9. W wyrażeniu ΤΚΕΕΚΚΛΗCΙΑ infiks κε rozumiemy przysłóvkowo jako „także”: BCNH T. 19, s. 480. Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 168, dopatruje się analogii do tego miejsca w liście Klemensa Rzymskiego, *Ad Corinthios* 5, 2.

⁹³² Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 169.

⁹³³ NHC I, 114, 31-36. Fraza ΕΤΕ ΔΠΠCΩΤΗΡ jest nietypowym perfectum względnym (BCNH T. 19, s. 28). Podstawowe znaczenie terminu ΑΤΟΥΨΕ to „mimowolny”, niemniej Crum, *A Coptic Dictionary...*, s. 501,

W sposób wyraźny zestawiono cierpienie Chrystusa i cierpienia wierzących⁹³⁴. Rzec nie dotyczy tutaj na pewno cierpienia z powodu niewiedzy, wtedy bowiem zbawca nie byłby opisany jako uczestniczący w nim. Cierpienie członków kościoła jest równie rzeczywiste jak cierpienie Jezusa i nie ogranicza się bynajmniej do wymiary symbolicznego.

Fizycznym obrzędem włączającym w obręb wspólnoty jest dla autora *Traktatu* chrzest:

ⲙⲏ ⲕⲉⲃⲁ

ⲡⲓⲥⲙⲁ ⲥⲁ ⲡⲉⲧⲏⲙⲉϥ ⲟϥⲗⲉⲉⲧⲩ

ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲥⲱⲧⲉ ⲁⲗⲟϥⲏ

ⲉⲡⲏⲟϥⲧⲉ ⲡⲱⲧ ⲙⲏ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲏ

ⲡⲓⲗ ⲉⲧⲟϥⲗⲁⲃ ⲉⲁⲥⲱⲱⲡⲉ

ⲏⲕⲓ ⲡⲣⲟⲙⲟⲗⲟⲓⲁ ⲁⲃⲁⲗ ⲓⲧⲓⲡⲏ ⲟϥ

ⲏⲁⲗⲧⲉ ⲁⲗⲟϥⲏ ⲁⲓⲏⲣⲉⲓ ⲉⲧⲏⲙⲉϥ

ⲡⲉⲉⲓ [ⲉⲧⲉ] ⲟϥⲣⲉⲛ ⲏⲟϥⲱⲧ ⲡⲉ ⲏ

ⲗⲉ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲏⲟϥⲱⲧⲉ

a nie ma innego

chrztu poza tym właśnie.

On jest zbawieniem

w Bogu Ojcu i Synu,

i Duchu Świętym, kiedy w wierze wyznaje się właśnie te imiona. Jedynie te imiona są dobrą nowiną⁹³⁵.

Trynitarna formuła chrzcielna jest z gruntu ortodoksyjna⁹³⁶. Przywołują ją też *Wypisy* z *Theodota*, choć nie w kontekście samego chrztu, lecz wspominając zalecenie apostołów⁹³⁷. Skoro jednak została przywołana, musiała być akceptowana. W kontekście opieczętowania – zanurzenia tożsamego z chrztem – również jest mowa o tych trzech imionach⁹³⁸. *Evangelia Filipa*, mówiąc o tych, którzy powstałi w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego⁹³⁹, ma na uwadze najpewniej właśnie chrzest. Chrzest musiał być połączony z jakąś formą wyznania wiary:

pokazuje, że czasownik ⲟϥⲱⲱⲡⲉ w niektórych kontekstach może być równy greckiemu ἐπιθυμέω, stąd wydaje nam się uprawnione odczytywanie przyimotnikowej, zaprzeczonej formy jako „ten, do którego się nie dąży”.

⁹³⁴ Przeciwnie Thomassen, BCNH T. 19, s. 422, który uważa, że współcierpienie zbawcy należy rozumieć po prostu jako wcielenie.

⁹³⁵ NHC I, 127, 28-36.

⁹³⁶ BCNH T. 19, s. 442-443.

⁹³⁷ Excerpta ex Theodoto, 76, 3: εἰς Ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. Mamy do czynienia z cytatem zbliżonym (nie identycznym) do Mt 28, 19.

⁹³⁸ Excerpta ex Theodoto, 80, 3: „Διὰ γὰρ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίληπτός ἐστι πάση τῇ ἄλλῃ δυνάμει, καὶ διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος ἀπηλλάγη: Gdyż ten, który został opieczętowany przez Ojca, Syna i Ducha Świętego, nie jest już więcej przedmiotem ataków wszelkich innych mocy i przez te trzy Imiona został uwolniony od wszelkiej triady zepsucia”. Przekład: Siejkowski.

⁹³⁹ NHC II, 67, 19-20: ⲛⲉⲧⲱⲡⲟ ⲁⲓ ⲏⲙⲁⲧⲉ ⲏⲡⲣⲁⲛ' ⲏⲡⲉⲓⲱⲧ' ⲙⲏ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲏ ⲡⲓⲗ ⲉⲧⲟϥⲗⲁⲃ.

ζΟΥCΙΑ ΕΡΕΨΤΑΥ(Τ)ΠΖΟΥΤΟΥ ΑΡΑC
 ΠΡΟC ΠΙCΗΟΥ ΜΠ ΖΠΟΥΘΕΙΩ ΕΤΕΥ
 ΠΤΕΥCΟΥ ΑΥΩ ΕΤΒΕ ΤΑΔΕΙΚΕ Π
 ΠΠΟΥΡ ΖΟΜΟΛΟΓΙ ΠΠΩΗΡΕ ΠΠΗΟΥ
 ΤΕ
 ΧΕ ΠΧΔΕΙC ΠΠΗΡΤ ΠΕ ΑΥΩ
 ΠCΩΤΗΡ ΠΕ ΑΥΩ ΜΠΠΟΥΠΤΟΥ
 ΑΒΟΛ ΠΤΜΠΤΡΕC<Ρ>ΟΡΓΗ ΜΠ Τ
 ΜΠΤΠΠΤΩΗΟΥ ΔΗΕΤΘΑΥΟΥ ΝΕ
 ΕΙ CΕΝΑΧΙ ΠΠΟΥΖΑΠ ΠΤΟΥΜΠΤ
 ΑΤCΑΥΝΕ ΜΠ ΤΟΥΜΠΤΑΓΝΩΜΩ

powierzono im władzę tylko na
 krótki czas i chwilę;
 którzy nie poznali i z tej przyczyny
 nie wyznali syna bożego,
 (mówiąc, że) on jest panem wszystkiego
 i zbawcą, nie wyrzekli się
 zagniewania i podobieństwa do tego, co złe
 – ci zostaną osądzeni z powodu swej niewiedzy
 i swego braku poznania⁹⁴².

Żądza władzy wśród ludzi została oczywiście przez autora osadzona w micie, wedle
 którego światem ziemskim żądzi prawo sądu (ΠΠΗΟΗΟC ΠΤΕΚΡΙCΙC) i moce miłujące władzę
 (ΗΠCΟΗ ΕΤΑΝΝΟΥΝΕ ΠΤΟΥ ΑΒ[ΑΛ ΖΠ] ΤΠΠΤΗΑΕΙΟΥΕΖ CΑΖΝΕ)⁹⁴³, które posługują się
 przymusem i przemocą (ΜΠ [ΟΥ]ΔΗΓΚΕ ΜΠ ΟΥΧΝΧΝΑΔΖ)⁹⁴⁴. Ponieważ wszystkie istoty na
 niebie i ziemi podlegają władzy⁹⁴⁵, dlatego zgodnie z zasadą paralelności świata boskiego i
 ludzkiego, dla uzyskania pełnego obrazu władzy, zwróćmy uwagę na charakterystykę
 rządców niebieskich:

ΠΤΑΥ ΠΔΕ ΚΑΤΑ
 [ΡΑ]Υ ΟΥΔΕΕΤΟΥ Ε<Υ>ΨΟΟΠ ΠΜΑΥ
 [ΕΥ]ΘΕΙ ΠΑC ΕΥΘΕΙ ΠΡΜΠΚΑΗ
 [ΕΥCΑΕ]ΙΑΕΙΤ ΠΔΕ ΠΖΟΥΟ ΔΗΠΕΠ
 [ΕΤΤΟ]ΕΙ ΑΡΑΥ
 (...)
 ΠΒΕΙ ΝΕΥ
 [Ω]ΠΖ ΑΒΑΛ ΖΠ ΤΠΠΤΑΤΡ ΠΘΕ
 [Μ]Π ΠΠΠΤΠΟCΤΑΤΗC ΕΠΠΟΥ
 Θ[Β]ΠΙΑΥ ΠΠΕΝΤΑΥΨΠΩΕ ΕΤΒΗΗ
 [ΤΨ] ΝΕΥΟΥΨΩΕ ΔΟΥΕΖ CΑ
 [ΖΠ]Ε ΠΠΕΥΡΗΥ ΕΥCΡΩ ΑΡΑΟΥ
 [ΖΠ] ΤΟΥΜΠΤΗΑΕΙΕΔΟΥ ΕΤΨΟΥ
 Ε[Π]Τ
 (...)
 ΠΕΤΑΥ[Δ]
 ΝΕΥΕ ΑΡΑΥ ΤΗΡΨ ΟΥΠΤΕΥΨ ΠΜΕΥ

Oni zaś
 w swych oczach są
 wielcy, potężni
 i piękniejsi niż imiona,
 które ich wydały.
 (...)
 żyli w nieposłuszeństwie
 i buncie. Byli niepokorni wobec tego,
 ze względu na którego powstałi.
 Chcieli rozkazywać
 jeden drugiemu i władać sobą
 w umiłowaniu próżnej chwały.
 (...)
 Wszystko,
 co wymyślili, było (ich)

⁹⁴² NHC I, 120, 29 – 121, 6. Przekład własny. Dziękujemy W. Myszorowi, za zwrócenie uwagi, że w tym cytacie *futurum* może mieć również znaczenie modalne („którzy unosiliby się pychą...”)

⁹⁴³ NHC I, 99, 8-11.

⁹⁴⁴ NHC I, 103, 24-25.

⁹⁴⁵ NHC I, 100, 7-12.

Ἰωηρϵ

(H)ΔΥΩ ΗΤΑΥ ΝΕΤΑΥΜΕΥΕ Δ
ΡΑΥ ΠΗΔΥ ΝΕΟΥΝΤΕΥΣΟΥ
ἸΜΕΥ ἸΧΠΟ ΔΒΔΔ ΠΠΕ[ΕΙ]
ΔΣΩΠΠΕ ΑΤΡΕΖΔΖ ΕΙ ΔΒΔΔ Π
ΗΔΥ ἸΧΠΟ ΕΖΠΡΕΩΠΛΔ[Ζ]
ΝΕ ΕΖΠΡΕΩΠΩΕ ΝΕ ΕΖΠ
ΡΕΩΤ ΨΤΑΡΤΡ ΝΕ ΕΖΠΑΠΟСТА
ΤΗΣ ΝΕ ΖΠΔΤΡ ΠΠΕ ΝΕ ΕΖΠ
ΗΔΕΙΟΥΕΖ ΣΑΖΝΕ ΝΕ ΔΥ[Ω]
ΚΕΖΔΕΙΝΕ ΤΗΡΟΥ ΠΠΙΡΗ[ΤΕ Δ]
ΒΔΔ ΖΠ ΝΕΕΙ

synami.

Także tych, których oni [synowie: P.P.] sobie
wymyślili, mieli oni
za potomstwo.
Okazało się, że wielu wyszło jako
(ich) potomstwo: wojownicy,
skłonni do przemocy,
mściwody, apostaci, nieposłuszni,
miłujący władzę
i wszyscy inni tego typu
spośród nich⁹⁴⁶.

Zaznaczmy, że taki obraz władców niebieskich nie jest właściwy tylko walentynianom. Jako miłujący władzę zostali określani przez Ireneusza aniołowie władający światem w systemie Szymona Maga⁹⁴⁷. To, co we władzy zasługuje na potępienie, to jej immanenta potrzeba ekspansji, potrzeba „rozkazywania jedni drugim”. Tak rozumując, autor zdaje się pośrednio wskazywać na ideał komplementarnych, autonomicznych względem siebie ośrodków władzy. Władcy powinni znać swoje miejsce i poprzestać na tym, co mają, na podobieństwo aniołów, którzy znają swoje miejsce⁹⁴⁸. Władza sama w sobie nie jest zła. Autor *Traktatu* wymienia bowiem zadania królów i władców. Mają oni: karać, sądzić, umacniać, nauczać i strzec⁹⁴⁹. W świecie ziemskim władza ulega jednak wypaczeniu i przytoczony wyżej cytat wylicza ziemskie realizacje niepożądanej żądzy panowania.

Wątpliwości budzi termin ἀποστάτης. Jego klasyczne znaczenie to „buntownik” i takie rozumienie świetnie wpasowuje się w całość przytoczonego katalogu. Nie możemy jednak uznać, że autor *Traktatu* był nieświadomy religijnego znaczenia tego terminu, który mimo że do IV wieku nie był jeszcze postrzegany jako ściśle techniczny, to w wielu

⁹⁴⁶ NHC I, 79, 4-8. 16-23; 79, 35 – 80, 11.

⁹⁴⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 23, 3: „Κακῶς γὰρ διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον, διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτοῦς”. W przekładzie łacińskim: „cum enim male moderantur Angeli mundum, quoniam unusquisque eorum concupisceret principatum”. Zwraca na to uwagę Dunderberg, *Beyond gnosticism...*, s.166.

⁹⁴⁸ NHC I, 71, 2-8. napxων w l. 71, 5, zdaje się oznaczać w tym miejscu władców ziemskich lub przynajmniej moce, którym bezpośrednio podlega władza na ziemi. Autor wskazuje, że i te moce mają swoje miejsce i że mogą trzymać swoje pożądanie w ryzach.

⁹⁴⁹ NHC I, 100, 12-18: ο[Υ]Π ΠΡΟ ΟΥΠ ΧΑΕΙΟ ΔΥΩ ΠΕΤ[Ο]Υ[ΕΖ] ΣΑΖΗΕ ΠΗΔΥ ΖΑΕΙΝΕ ΜΕΗ ΑΤΡΟΥΤ ΚΟΛΑΙΟ ΖΗΚΕΚΑΥΕ ΑΤΡΟΥΤ ΖΑΠ ΖΠΚΕΖΔΕΙΝΕ ΑΤΡΟΥΤ ΠΤΑΠ ΠΟΕΤΑΛΟ ΖΠΚΕΚΑΥΕ ΑΤΡΟΥΤ ΣΩΩ ΖΠΚΕΚΑΥΕ ΑΤΡΟΥΑΡΗΖ. Komentarz Thomassena, BCNH T. 19, s. 393-394, rozpatruje te funkcje tylko na płaszczyźnie świata duchowego.

kontekstach chrześcijańskich był używany na określenie odstępców od wiary⁹⁵⁰. Biorąc pod uwagę, jak już ustaliliśmy, że autor pomyślał *Traktat* jako swoisty wykład ortodoksji, religijne znaczenie terminu ἀποστάτης i potępienie tej postawy w tekście wydają się jak najbardziej na miejscu.

Co ciekawe, umiłowanie władzy, mające swój początek u władców świata, udzieliło się także tym, którzy należą do „prawych”, to jest do psychików:

ΠΟΥΕΡΗΟΥ ΠΙΚΙ Π[ΙΤΑ]

ΓΗΑ ΣΠΕΥ ΕΥΗΠΩΕ ΔΧΠ [ΠΟΥ]

ΔΖ ΣΑΖΗΕ

Oba porządki

zwalczały się, walczyły ze sobą

o władzę⁹⁵¹.

Jednocześnie oba porządki wzajemnie od siebie zależą i siebie naśladują:

ΕΥΡ ΗΠΗΕ Π

ΗΔΥ ΠΧΙ ΠΙΟΥΗΕΗ ΗΠ ΗΙΣΒΟΥΡ

ΔΥΩ ΗΙΣΒΟΥΡ ΖΩΟΥ ΕΥΡ ΗΠΗΕ Π

ΠΔΥ ΗΠ ΠΙΟΥΗΕΗ

Prawi

naśladują lewych,

a lewi sami naśladują

prawych⁹⁵².

W świecie chrześcijańskim, świecie psychików, mamy do czynienia z żądzą władzy i z naśladowaniem działania pogan („lewych”). Zestawienie tych dwóch wypowiedzi pozwala stwierdzić, że autor *Traktatu* dostrzegał walkę o władzę także wśród chrześcijan – psychików – i widział w niej wpływ świata pogańskiego. Dla sprawujących władzę przewidziano jednak także możliwość zbawienia:

ΠΕΕΙ ΕΠΤΑΥ

ΠΤΟΥ ΔΒΑΛ ΖΠ ΤΕΕΙΕΠΙΟΥ

ΗΙΑ ΗΤΕ ΤΗΠΤΗΑΕΙΟΥΕΖ

ΣΑΖΗΕ ΕΥΗΤΕΥ ΠΗΕΥ ΠΠΙ

ΣΙΤΕ ΠΖΗΤΟΥ ΕΤΕ ΤΕΕΙ ΤΕ ΤΗΠ

ΗΑΕΙΟΥΕΖ ΣΑΖΗΕ ΣΕΠΗΔΙ

ΠΤΩΠΒΙΩ ΗΠΠΕΤΗΑΗΟΥΟΥ

ΠΙΚΙ ΗΑΕΙ ΕΠΤΑΖΡ ΖΩΒ ΗΠ ΗΑΕΙ

ΕΤΕΥΠΤΕΥ ΠΗΕΥ ΠΤΠΡΟΑΙΡΕ

ΣΙΣ ΠΠΠΕΤΗΑΗΟΥΟΥ ΕΥΦΑΡ Ξ

Ci, którzy pochodzą

z żądz umiłowania

władzy, którzy mają ziarno,

które jest umiłowaniem

władzy, otrzymają odpłatę za dobro.

To jest ci, którzy się trudzili i ci,

którzy mają skłonność

ku dobru, mając wolę

⁹⁵⁰ 2 Tes 2, 3: ὅτι εἴαν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας; odstępców nazywa apokatami Hermas, Pastor, 72, 4 (οὗτοί εἰσιν ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας). Terminu tego, na oznaczenie chrześcijańskich heretyków, używa Tertulian, Adversus Valentinianos, 1, 1; De pudicitia, 9, 9; W De pudicitia 8, 6, określają zaś w ten sposób Żydów.

⁹⁵¹ NHC I, 84, 8-10.

⁹⁵² NHC I, 108, 20-23.

ΗΕΥ ΖΗΗ ΟΥΓΝΩΜΗ ΠΙΣΕΟΥΩ
 ΨΕ ΑΚΩΕ ΠΙΣΟΥ ΠΤΗΠΤΗΑ
 ΕΙΕΔΥΟΥ ΕΤΨΟΥΕΙΤ ΠΡΟΣ ΟΥ
 ΣΗΟΥ ΠΙ[ΣΕΡ] ΠΟΥΑΖ ΣΑΖΗΕ ΠΠΧΟΙΣ
 ΠΠΕΔΥ ΔΗΤΙ ΠΙΤΑΕΙΟ ΠΡΟΣ ΟΥ
 ΔΕΙΨ ΨΗΗ ΠΙΣΕΡ ΚΑΗΡΟΠΟΗ
 ΠΤΗΠΤΡΟ ΨΑ ΕΝΕΖ

i chcąc porzucić
 próżną, przemijającą
 miłość,
 wykonując rozkazy Pana
 chwały, zamiast niewielkich przemijających
 zaszczytów dziedziczą
 królestwo wieczne⁹⁵³.

W innym miejscu autor *Traktatu*, jako warunek zbawienia dla sprawujących władzę, wymienia „oddanie chwały Panu” i „wyrzeczenie się gniewu”⁹⁵⁴. Ci, którzy zostają chrześcijanami, muszą zrezygnować nie tylko z politeizmu⁹⁵⁵, lecz także z władzy:

ΔΥΤ ΗΑΥ ΠΠΟΥΗΠΤΡΑΕΙ
 ΔΥΤΩ[Ω]Η ΔΒΑΛ Ζ[Π Ν]ΟΥΘΡΟ
 ΝΟΣ ΔΥΨΕΨΤΟΥ ΔΒ[ΔΔ] ΠΠΟΥ
 ΚΡΗΠΕ

Dali mu swe królestwa,
 podnieśli się ze swych tronów,
 odrzucili swe
 korony⁹⁵⁶.

Opisana wyżej sytuacja dotyczy rzeczywistości po wniebowstąpieniu Jezusa⁹⁵⁷, a więc już wyłącznie płaszczyzny ziemskiego kościoła, choć oczywiście nadal ma charakter jedynie idealny. Niemniej ideał ten nie mógł być niemniej całkowicie sprzeczny z praktykami wspólnoty.

Zagadnieniu władzy w *Traktacie Trójdzielnym* nieco miejsca poświęcił Ismo Dunderberg⁹⁵⁸. W powyższych opisach rozpoznaje on „sprawujących władzę politeistów, w których widzi się potencjalnych członków kościoła”⁹⁵⁹, a którzy znajdują w *Traktacie* „usprawiedliwienie zaangażowania, nawet większego niż w wypadku innych chrześcijan, w życie publiczne i obowiązki z nim związane”⁹⁶⁰. Oczywiście należy zgodzić się z Dunderbergiem, że *Traktat* docenia rolę władzy, która zna swe ograniczenia. W kluczowym jednak fragmencie, który bezpośrednio dotyczy czasów historycznych, po wniebowstąpieniu Jezusa, *Traktat* wzywa do zrzeczenia się władzy. Ponadto widzimy, że aby otrzymać królestwo wieczne, należy po prostu porzucić (κω) ziemskie zaszczyty. Zastrzeżenie o władzy, która zna swe miejsce w porządku świata i która może przysłużyć się bożej sprawie, możemy odnosić do władzy państwowej, która poprzestaje na swych funkcjach: strażą, sądzie, pouczeniu i karze – nie próbuje zaś wkraczać w sferę wiary⁹⁶¹. Jak pokazują liczne

⁹⁵³ NHC I, 131, 22 – 132, 3.

⁹⁵⁴ NHC I, 120, 22-39.

⁹⁵⁵ NHC I, 133, 22 – 134, 5.

⁹⁵⁶ NHC I, 134, 27-30.

⁹⁵⁷ NHC I, 134, 23-24: ΤΕΨΑΝΑΛΗΗΤΕΩΣ.

⁹⁵⁸ Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 165-168

⁹⁵⁹ Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 170.

⁹⁶⁰ Dunderberg, *Beyond Gnosticism...*, s. 173.

⁹⁶¹ Na podstawie *Traktatu* możemy jasno i wyraźnie zanegować wyrażane niekiedy przeświadczenie (na przykład Kippenberg, *Versuch...*, s. 131), że gnostycyzm był programowo wrogi strukturalizm państwowym.

odniesienia do prześladowań, dla autora *Traktatu* takie umiarkowanie władzy nie było czymś oczywistym. W przeciwieństwie do Dunderberga, nie znajdujemy w *Traktacie* żadnej zachęty do zachowywania czy obejmowania przez chrześcijan urzędów w administracji publicznej; jeśli już, to raczej warunkową zgodę, opatrzoną licznymi zastrzeżeniami.

Oczywiście takie traktowanie władzy musiało rzutować na postrzeganie wewnątrzgminnego przywództwa, którego idealna wizja może być odczytana z wypowiedzi na temat idealnej wspólnoty. Takim ideałem jest pierwotna wzajemna zgoda, która wynika z pozostawania przy Ojcu⁹⁶². Ideał ten cechują zgoda (ΠΙΤΜΕΤΕ), miłość wzajemna (ΤΗΝΤΗΑΕΙ ΝΟΥΕΡΗΥ), jedność (ΤΗΝΤΟΥΕΕΙΕ) i jednomyślność (ΤΓΝΩΜΕ ΠΟΥΩΤ)⁹⁶³, „zgodne współbrzmienie (CΥΜΦΩΝΙΑ ΠΙΤΜΕΤΕ)”⁹⁶⁴, „braterska miłość (ΤΗΝΤΗΑΕΙCΑΝ)” i „zupełny brak zazdrości (ΤΝΟC ΠΜΠΤΑΦΘΟΝΟC)”⁹⁶⁵. Zostaje on wręcz określony jako „wspólnota władcza i jedność zgodna (ΟΥΝΠΤΩΗΡ ΠΝΑΜΑΖΤΕ ΔΥΩ ΟΥΝΠΤΤ ΜΕΤΕ ΖΠΝ ΟΥΜΟΥΧC)”⁹⁶⁶. To właśnie zgoda jest czynnikiem decydującym o istnieniu kościoła:

ΕΥΗΤΕC ΠΗΕΥ ΜΠΡΕΝ

ΠΤΕΚΚΑΗCΙΑ ΖΝΠ ΟΥΤ ΜΕΤΕ

ΓΑΡ ΕΥΕΙΝΕ ΠΠΤ ΜΕΤΕ ΖΠ ΤCΑΟΥΖC

ΠΠΕΝΤΑΖΟΥΑΗΖΟΥ

Noszą imię

kościola. W (swej) zgodzie

bowiem przypominają zgodę zgromadzenia tych,

którzy im się objawili⁹⁶⁷.

Tak daleko posunięty nacisk na zgodę we wspólnocie pozwala przypuszczać, że wspólnota (lub wspólnoty) znana autorowi doświadczała niezgody. Jej przyczyną było roszczenie przewodzących wspólnotom chrześcijańskim do poszerzania zakresu swej władzy. Idealna zgoda nie oznacza jednak wcale równorzędności, ale hierarchię. Wspólnota boskich eonów została opisana właśnie w ten sposób:

ΧΕ ΕΤΒΕ ΠΕΕΙ ΖΕΠΠΟΥC ΝΕ Π

ΔΕ ΖΕΠΠΟΥC ΕΥΔΑΠΤC ΕΖΠ

ΛΟΓΟC ΝΕ ΠΤΕ ΖΠΛΟΓΟC ΕΖΠ

ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟC ΠΕ ΠΤΕ ΖΕΠΠΡΕ

CΒΥΤΕΡ[Ο]C ΕΖΠΒΑΘΜΟC ΝΕ

ΠΔΕ ΖΠΒΑΘΜΟC ΝΕ ΕΥΧΑ[CΕ]

ΑΠΟΥΕΡΗΥ

Dlatego są umysłami

umysłów, które okazały się być

słowami słów,

starszymi starszych,

stopniami

stopni, będącymi wyżej

⁹⁶² NHC I, 123, 23-33.

⁹⁶³ NHC I, 83, 27-33.

⁹⁶⁴ NHC I, 86, 13-14.

⁹⁶⁵ NHC I, 96, 38-39.

⁹⁶⁶ NHC I, 87, 24-26.

⁹⁶⁷ NHC I, 94, 20-23.

jeden od drugiego⁹⁶⁸.

Miejsce w hierarchii niebieskiej zależy od chwały oddawanej Ojcu⁹⁶⁹ i od miejsca w planie zbawienia⁹⁷⁰. Idealna hierarchia jest zatem hierarchią opartą na osobistej pobożności i boskim ustanowieniu. Włączenie w ten ciąg eonów określonych jako *πρεσβύτεροι* nie wydaje się przypadkowe. Dla autora *Traktatu* było oczywiste, że jest to jeden z urzędów kościelnych. Włączając go w ciąg abstrakcyjnych eonów, podkreśla, że i ten urząd powinien być przede wszystkim pochodną duchowych predyspozycji lub nawet, że rzeczywistymi prezbiterami są nie ci, którzy sprawują urząd, ale rzeczywiście pobożni. Co ciekawe, autor nie neguje hierarchii – także hierarchii urzędów – ale proponuje inne jej rozumienie, oparte na osobistej pobożności. Takie stanowisko nie było bynajmniej w ówczesnym Kościele odosobnione⁹⁷¹. Hierarchia taka jest wolna od zazdrości (*φθόνος*)⁹⁷². Już samo nawrócenie oznacza zgodę na jedność wspólnoty i wzgląd na jej członków⁹⁷³. Wyszczególnienie właśnie eonów-prezbiterów wskazywać może na szczególną rolę, jaką sprawujący ten urząd odgrywali w środowisku autora *Traktatu*.

Głosiciele i nauczyciele

Autor *Traktatu* w żadnym miejscu nie podejmuje kwestii wewnętrznej organizacji wspólnoty. Z rozproszonych wzmianek można jednak wywnioskować o istnieniu osób, które zajmowały się głoszeniem i nauczaniem:

ΔΥΚΑΥΕ ΔΥ

Ci zostali

⁹⁶⁸ NHC I, 70, 8-14. *ΕΥΘΑΝΤΕ* w l. 9 dosłownie „znajdującymi się”. Idziemy jednak za NHS 22: „which are found to be”; BCNH T. 19: „qui se trouvent être”.

⁹⁶⁹ NHC I, 70, 18-19: *ΕΤΕ ΠΕΔΥ ΠΕ ΕΤΪΕΙΝΕ ΠΗΑΥ ΔΒΑΛ*.

⁹⁷⁰ NHC I, 133, 8-9 *ΕΤΒΕ ΤΟΙΚΟΝΟΜΙΑ*. Autor wyraźnie stwierdza, że zasada ta dotyczy tak aniołów, jak i ludzi: NHC I, 133, 13.

⁹⁷¹ Uderzające, jak bardzo podobny pogląd wyraża Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 6, 106, 2: „Jeszcze i teraz mogą być zaliczeni w poczet wybranych apostołów ci wszyscy, którzy się zaprawili w pełnieniu przykazań Pana i żyli w sposób doskonały według ewangelii. Taki jest faktycznie starszym w Kościele i prawdziwym sługą woli bożej, jeśli sam pełni i wyklada przykazania boże. I nie dlatego uważany jest za sprawiedliwego, że przez ludzi został wybrany, i także nie dlatego, że jest on starszy, lecz dlatego, że jest sprawiedliwy, zaliczany jest do rady starszych. A jeśli tu na ziemi nie zostanie on zaszczycony pierwszym miejscem, to zasiądzie na jednym z dwudziestu czterech tronów i będzie sądził lud, jak mówi Jan w Apokalipsie (...). Istniejące tu, na ziemi, w kościele, stopnie hierarchiczne: biskupów, prezbiterów, diakonów, są naśladownictwem, jak sądzę, wspaniałości anielskiej i owej ekonomii zbawienia (*πεὶ καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης ἀκεῖνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν*)”. Przekład: Niemirska-Pliszczyńska. Na tę analogię zwrócił nam uwagę artykuł W. Myszora, „*Hieratike diakonia*” według Klemensa Aleksandryjskiego i gnostyków, *ŚSHT* 22 (1989), s. 243-244.

⁹⁷² NHC I 70, 25-27.

⁹⁷³ NHC I, 81, 26-35. *Traktat* opisuje w tym miejscu modelowe nawrócenie Logosu.

ψῆψε ἀπταψε δεῖψ ἡπῶν
 ἡπῶντῆρ ἐτ(α)ἡαψωπε αἰψ
 νεψῶγῶντ ἀβλ ἐτε αἰε

ustanowieni, aby głosić mające nastąpić przyjście
 zbawcy i jego objawienie, które się dokonało⁹⁷⁴.

I w innym miejscu:

ἡπκεεοψε ἔῃηαβλ
 ἡπ οὔτῶττ νε ατροῦτῶδ ἡ
 νετψωνε εαῦκααῦ ατροῦ
 ῑ ἑεραπεψε ἡηεταῖε ἐτε
 ἡαποστολος νε ἡπ ἡπῑτ ψῑ
 νοῦψε ἡηαθητῆς ἡδε ἡταῦ
 ἡπῶντῆρ νε ἡῖαῖ δε ἡταῦ
 ἡηε ἡεε ἐτῑ χρεῖα ἡεοῦ
 (...)
 ἀρχεσθαῖ ἡξε ἡμὸτ αῑ ἡηα
 εἰο ἐνταῦψε οεῖψ ἡμοῦ ἀβλ
 ἡτοοτ[[α] ἡῖε] ἡεε ἐτεῖ ἡῖψα ἀβλ
 ἡτοοτῶ ατροῦταψε δεῖψ ἡπκεψω
 χῑ ἐκῑ ἀῖρῑ ἡῖ <π>εῖρῑα ἡδε
 πῑ ψῑ π ἡῖ ἡῖ πεχῑε ἡεε ἡτῑ
 διακονῑ ἡπῶγῶντ ἀβλ ἡπ ἡμοῦ
 χῑ

Jeszcze inni wyszli
 z modlitwy, aby uzdrawiać chorych, zostali
 wyznaczeni, aby opiekować się upadłymi.
 Ci są apostołami i niosącymi dobrą nowinę.
 Są uczniami zbawcy. Są nauczycielami dla
 tych, którzy potrzebują nauki
 (...)
 Łaska rozpoczęła udzielać darów, które
 zostały zapowiedziane przez Jezusa, aby ci,
 którzy zostali uznani przez niego za godnych,
 jak długo trwa pokolenie
 obietnicy Jezusa Chrystusa, mogli głosić. My
 służyliśmy jej (przez głoszenie) objawienia
 i zjednoczenia⁹⁷⁵.

Pojawienie się pierwszej osoby liczby mnogiej wskazuje, że autor *Traktatu* zalicza siebie do głosicieli. Głoszenie należy do darów łaski, a zatem nie przynależy do urzędu, lecz do charyzmatu. Posługa głoszenia ma charakter synkretyczny, te same osoby bowiem zostały nazwane apostołami i nauczycielami. Może to znaczyć, że przez głoszenie autor rozumie nie tyle działalność wśród nieochrzczonych, ile pouczanie chrześcijan o głębokim sensie ewangelii. W tekście pojawia się termin διακονεῖν. Thomassen wskazuje na pojawienie się rzeczownika διακονία w cytowanym już ExTheod 24, 1⁹⁷⁶. W tym miejscu (czego jednak Thomassen nie zaznacza) mowa jest o duchu proroctwa wylanym na wiernych Kościoła, którzy prorokują i uzdrawiają. Do takich posług duchowych walentynianie najwidoczniej zaliczali także głoszenie obietnicy. Pojawia się ono jeszcze w innym miejscu *Traktatu*:

πσπερῑα δε ἡ

Nasienie

⁹⁷⁴ NHC I, 120, 8-11.

⁹⁷⁵ NHC I, 116, 13-20; 117, 10-16. Przekład: Myszor (zmieniony). πῑτ ψῑ νοῦψε: BCNH T. 19, s. 513: „porteur de bonne nouvelle”; Myszor: „ewangelisci”.

⁹⁷⁶ BCNH T 19, s. 426.

ωπ ωπ ευραεις αραϛ αρεσιουα
 ειψ ατροψωπε εαυταωυ η
 κι νενταυταωυ ευχαυ αβαα
 ριτη τειει ηπρωτηρ αυ ηετ
 ηηηεϛ

obietnicy jest zaś zachowywane na czas pewien,
 aby zostali wybrani ci, którzy
 zostali wybrani dla posłania
 ze względu na przyjście zbawcy i tych, którzy są
 z nim⁹⁷⁷.

Thomassen rozumie głoszenie jako jedno z zasadniczych zadań członków Kościoła: „Zostali wyznaczeni dla misji i głoszenia innym obietnicy”⁹⁷⁸. Powtórzmy jeszcze, że wśród zadań przynależnych sprawującym władzę autor wymienia także nauczanie (†C8ω) – zatem *Traktat* nie wyklucza, ale i nie zakłada tego, że role te spełnia jedna i ta sama osoba⁹⁷⁹. Ponieważ autor *Traktatu* jest jednym z głosicieli, rozsądne wydaje się przyjęcie założenia, że sam tekst należy umieszczać w kontekście jego działalności. Przypomnijmy, że *Traktat* wspomina także konwertytów z pogaństwa – tych, którzy oprócz władzy porzucają także politeizm:

αυκω ηρωωυ ηηουηουτε
 ειηταυψηψε ηηοου ηωορπ
 αυ ηχοεις ηεει ετωοοι
 ρη τηε

porzucili swych bogów,
 którym wcześniej służyli
 i władców, którzy są
 w niebie⁹⁸⁰.

Nie jest to jeszcze dowód, że walentynianie faktycznie prowadzili misję wśród pogan, ale na pewno dopuszczali możliwość przyjęcia Chrystusa przez tych, którzy go jeszcze nie znają. Może ze względu na ten właśnie aspekt swej działalności walentyniańscy nauczyciele są określani także jako głosiciele. Sam *Traktat* jednak nie nadawałby się raczej jako podręczna pomoc w tego typu misji. Nie zawiera on żadnego wprowadzenia w prawdy czysto chrześcijańskie. Zrozumienie doktryny walentyniańskiej nie jest zaś możliwe bez znajomości historycznego aspektu działalności Jezusa.

⁹⁷⁷ NHC I, 95, 31-36. W interpretacji ευχαυ (l. 34) podążamy za BCNH T. 19, s. 386, a wbrew Nagelowi, *Der Tractatus Tripartitus...*, s. 54, przyp. 207a, który rozumie ten termin jako „zasiew”. Za tym rozumieniem idzie także w swym przekładzie Myszor, *Biblioteka...*, s. 111, przyp. 104. W NHS 22: „mission”; BCNH T. 19: „une mission”.

⁹⁷⁸ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 176.

⁹⁷⁹ NHC I, 100, 18. Thomassen, BCNH T. 19, s. 393, odnosi tę funkcję tylko do płaszczyzny duchowej: „Le archontes inspirent les opinions et les sciences des hommes (NHC I, 109, 5ff)”.

⁹⁸⁰ NHC I, 133, 22-25.

Obraz wspólnoty

Autor *Traktatu* wyraźnie zaznacza, że rozbieżność poglądów jest pochodną fałszywego poznania, a rozbieżności opinii w filozofii i innych dziedzinach nauki wskazują na brak w nich prawdy⁹⁸¹. Podobna różnorodność opinii na temat Boga ma miejsce w judaizmie⁹⁸², w którym także nie ma prawdziwej wiedzy o Bogu. *Traktat* wprost określa wspólnotę jako kościół:

ⲕⲱⲱⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲣⲉϥⲱⲡⲉ ⲡ
ⲣⲱⲛⲉ ⲡⲉ ⲉⲁⲩⲧⲁⲁϥ ⲡⲓⲛ
ⲡⲓⲙⲱϥ ⲡⲓⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲛ ⲛⲉⲉⲓ ⲉⲧⲡⲓⲣ̅ ϫⲣⲓ
ⲁ ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ ⲁⲛⲁⲛ ⲓⲡⲓ ⲉⲁⲣⲓⲉⲧⲟⲉⲓ
ⲡⲓⲛⲉⲕⲁⲛⲁⲛⲥⲓⲁ ⲡⲓⲧⲉϥ

On właśnie – ten, który stał się człowiekiem –
sam siebie wydał za każdego, co było dla nas
konieczne, dla nas, którzy jesteśmy jego
kościółami⁹⁸³.

ⲡⲓⲛⲉⲕⲁⲛⲁⲛⲥⲓⲁ to liczba mnoga. Thomasssen lekceważy tę formę, stwierdzając, że jest to jedyne miejsce w walentyniańskim *dossier*, w którym mamy z nią do czynienia⁹⁸⁴. W kontekście naszych dotychczasowych rozważań jest jednak prawdopodobne, iż w tym miejscu autor podkreśla autonomię poszczególnych wspólnot, zagrożonych roszczeniami urzędu kościelnego do zwierzchności nad nimi.

Autor *Traktatu* zaznacza dalej paralelność niebiańskiej wspólnoty aniołów i wspólnoty kościelnej:

ⲉⲁⲩⲧⲓⲣ̅ ⲁ
ⲉⲓⲟⲩ ⲡⲓⲁⲓ ⲡⲁⲓⲉⲓⲟⲩ ⲉⲧⲱⲟⲡ ⲓⲡⲓ ⲧⲡⲓⲉ
ⲁⲡⲓⲡⲟⲓⲧⲉⲩⲉ ⲁⲧⲣⲟⲩⲧⲓ ⲡⲟⲓⲧⲉⲩⲙⲁ
ⲡⲓⲛⲁϥ ⲡⲓⲣⲡⲓ ⲓⲁⲩⲡⲓ ⲡⲓⲕⲁⲓ

Aniołowie
niebiańscy zostali uznani godnymi życia wspólnego,
aby utworzyć
wspólnotę na ziemi⁹⁸⁵.

Aniołowie niebiańscy to kościół preegzystujący, który wciela się na ziemi wraz z przyjściem Zbawcy⁹⁸⁶. Nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy wspólnotą niebiańską a ziemską. Mamy tutaj zrównanie *ekklesia* i *politeuma*, które można rozumieć jako przeniesienie w wymiar kościelny całości życia wspólnotowego chrześcijan. Zatem model

⁹⁸¹ NHC I, 109,5-110, 22.

⁹⁸² NHC I, 112,10-113, 5.

⁹⁸³ NHC I, 125, 1-5. Przekład: Myszor (zmieniony).

⁹⁸⁴ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 56, przyp. 10; BCNH T. 19 w ogóle nie komentuje tego miejsca.

⁹⁸⁵ NHC I, 125, 15-18. Por. Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 5, 6: „ὁ δὲ καὶ αὐτὸ ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἁπλῆς Ἐκκλησίας : Powiadają, że ono [nasienie, to jest człowiek duchowy: P. P.] jest kościołem, odpowiednikiem wyższego kościoła”.

⁹⁸⁶ BCNH T. 19, s. 440.

kościelnej organizacji także powinien odzwierciedlać niebiański ideał. Również wizja eschatologiczna *Traktatu* zakłada jedność wierzących w Chrystusie, która zniesie wszelki podział między chrześcijanami:

ΤΩΑΝ

ΓΑΡ ΗΑΧΙ ΠΩΠΕ ΑΝ ΠΟΥΕΙ Π
ΟΥΩΤ ΠΘΕ ΑΝ ΕΤΕ ΟΥΕΙ Π
ΟΥΩΤ ΤΕ ΤΑΡΧΗ ΠΗΑ ΕΤΕ ΗΠ
ΖΟΟΥΤ ΗΠ ΣΖΗΕ ΟΥΔΕ ΖΗΖΕΛ
ΖΙ ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ ΟΥΔΕ ΗΠ ΣΒΒΕ
ΖΙ ΗΠ ΤΑΤΟΒΒΕ ΟΥΔ[Ε] ΗΠ ΑΓΓΕ
ΛΟΣ ΟΥΔΕ ΗΠ ΡΩΗΕ ΑΛΛΑ ΠΤΗΡΩ
ΖΗ ΠΤΗΡΩ ΠΕΧΩ

Koniec

bowiem stanie się znowu jednością, podobnie
(jak) początek jest jednością
– miejscem(,w którym nie ma)
mężczyzny ani kobiety, niewolnika
ani wolnego, obrzezania
ani nieobrzezania, anioła
ani człowieka, ale wszystkim we wszystkim
jest Chrystus⁹⁸⁷.

Powyższe zdanie jest kombinacją Ga 3, 28 i Kol 3, 11. Zniesienie wszelkich różnic może wskazywać również na to, że w ostatecznej rzeczywistości nie będzie rozróżnienia pomiędzy chrześcijanami, tak że wszyscy zostaną włączeni w boską pełnię, jak ujmuje to Thomassen: „La notion d’unicité finale à l’oeuvre dans ce passage s’oppose nettement à l’idée d’un salut à deux niveaux”⁹⁸⁸. Jego argumentacja nie wydaje się nam jednak w zupełności przekonująca. Przytoczone zestawienie nie obejmuje bowiem pary pneumatycy – psychicy, wskazane przez Thomassena miejsca dowodzą zasadniczej dążności psychików ku dobru, a nie czasowość podziału⁹⁸⁹. W argumentacji należy zatem położyć nacisk na zdanie „nie ma anioła ani człowieka”, które wskazuje na eschatologiczną rzeczywistość, w której ostatecznie zniesiona zostanie różnica pomiędzy Kościołem ziemskim a niebieskim. Ponieważ pneumatycy już w momencie przyjścia zbawcy odkryli swą niebiańską naturę, „człowiek” może tu reprezentować tylko psychików, których odrębność zostanie zniesiona przy końcu czasów.

Niemniej *Traktat* nie pokazuje nam szczegółów wspólnotowego życia. Pod sam koniec zostaje jednak zaznaczone, że jakieś osoby otrzymały obowiązek sprawowania kultu dla dobra wybranych:

ΤΑΕΙ ΤΕ

W ten sposób

⁹⁸⁷ NHC I, 132, 20-28.

⁹⁸⁸ BCNH T. 19, s. 448.

⁹⁸⁹ NHC I, 118, 37-119,8; 119, 26-27. BCNH T. 19, s. 448-449.

[ΘΕ Ε]Ν[Τ]ΑΥΤΩΟΥΤΟΥ ΔΙΨΗΨΕ
 ΕΤΕΙΡΕ ΠΠΕΤΗΛΟΥΥ ΠΠΙΩ
 ΤΠ ΕΥΕΙΝΕ ΠΠΟΥΧΙ ΠΚΟΝΘ Δ
 ΖΡΠΙ Ε[Τ]ΠΕ

została im powierzona służba, którą
 czynią dla dobra wybranych,
 zanosząc swą nieprawość do
 nieba⁹⁹⁰.

Ponieważ w powyższym zdaniu wspomniani są wybrani, na rzecz których służba jest sprawowana, to posługującymi mogą być tylko wezwani, czyli chrześcijanie niewalentyniańscy.

Nie ma żadnych przesłanek, by uważać, że określenia ponadziemskiego miejsca (ΤΟΠΟΣ) przeznaczonego dla zbawionych były stosowane również na określenie miejsca zebrań wspólnot gnostyckich, choć nie można też tego wykluczyć⁹⁹¹. Nie należy jednak mieć wątpliwości, że *ekklesia* faktycznie się zbierała. W innym opisie kościoła duchowego czytamy o „kościelu, który zbiera się w tym miejscu”⁹⁹². Znowu gdzie indziej została opisana wspólna modlitwa eonów do Ojca⁹⁹³. Z kontekstu tej wypowiedzi wynika, że taka modlitwa jest wyrazem zgody we wspólnocie. W innym miejscu jest mowa o porządku (†ΔΙΑΘΕΣΙΣ), który Logos ustanowił dla kościoła duchowego, na który składają się modlitwa (ΠΩΛΗ), błaganie (ΠΣΑΠΣΠ) i pouczenie o mającym się objawić (ΠΨΕΧΕ ΠΡΑ [Μ]ΠΕΤΗΛΟΥΩΝΤ)⁹⁹⁴. Można bezpiecznie twierdzić, że praktyki te były także elementami spotkań wspólnot walentyniańskich. Greckie διάθεσις, oznaczające uporządkowanie i kolejność⁹⁹⁵, sugeruje nawet, że następowały w takim właśnie porządku.

W *Traktacie* mamy do czynienia z dwoma kręgami chrześcijan. Jest on jednak adresowany tylko do jednego z nich – do pneumatyków. Sam autor utożsamia się z tym

⁹⁹⁰ NHC I, 135, 3-7. Ε[Ν]Τ[Α]ΥΤΩΟΥΤΟΥ w l. 4 rozumiemy jako perfectum II, mimo że BCNH T. 19 nie wykazuje tej formy w tym miejscu. Druga część tego zdania może być czytana na dwa sposoby. Thomassen rozumie to zdanie: „ils emportent au ciel les iniquités dont ceux-ci ont souffert”, Myszor: „nieprawości, które przecierpieli zanosili do nieba”. Sam Thomassen, BCNH T. 19, s. 452-453, przyznaje, że zdanie to przekłada ad sensum. W takim rozumieniu owe nieprawości to cierpienia, prawdopodobnie prześladowania, które dotknęły wiernych. Takie rozumienie zdania co prawda zachowuje podstawowe znaczenie słowa ΚΟΝΘ („przemoc”, „niesprawiedliwość”: Crum, *A Coptic Dictionary...*, s. 822), ale wymaga dopowiedzenia, nieobecnego w tekście i z trudnością tłumaczy się w kontekście (czy oznacza to, że służba wybranym pociąga za sobą prześladowania?). W naszym przekładzie podążamy za Nagelem który odnosi ΠΟΥΧΙ ΠΚΟΝΘ („ihren Frevel”) do nieprawości czynionych przez tych, którzy służą wybranym i które dzięki temu zostają im odpuszczone. ΨΗΨΕ w powyższym zdaniu bywa rozumiane jako służba, ale też bardziej ściśle jako kult (Nagel uzupełnia: kultische Diensten). Tak doprecyzowane rozumienie wydaje się nam jednak zbyt daleko idące i nie znajdujące usprawiedliwienia w kontekście.

⁹⁹¹ NHC I, 92, 22 – 93, 14: nazwy te to: „synagoga zbawienia” (ΣΥΝΑΓΩΓΗ ΠΠΟΥΧΑΕΙΤΕ ΔΒΑΛ), „skład” (ΑΠΟΘΗΚΗ), „oblubienica” (ΨΕΛΕΕΤ), „królestwo” (ΜΗΤΡΟ), „radość Pana” (ΠΡΕΨΕ ΠΤΕ ΠΧΑΕΙΣ). Por. NHC I, 96, 26-36: „raj” (ΠΑΡΑΔΙΔΟΣ), „przyjemność” (ΑΠΟΛΑΥΣΙΣ), „radość” (ΠΟΥΙΑΔ), „królestwo” (†ΜΗΤΡΟ).

⁹⁹² NHC I, 97, 5-6: ΤΟΠΟΣ ΠΤΕΚΚΛΗΣΙΑ ΕΤΣΟΟΥ ΖΠ ΠΕΕΗ[Δ].

⁹⁹³ NHC I, 86, 15-16.

⁹⁹⁴ NHC I, 97, 14-16.

⁹⁹⁵ διάθεσις 1-2, [w:] Lampe, *A Patristic Greek Lexicon...*, s. 347.

kręgiem. Do tego również kręgu odnosi się w pierwszym rzędzie nazwa *ekklesia*. Pozostali chrześcijanie nie zostają jednak w żaden sposób odrzuceni, są traktowani jako ci, którzy do Kościoła dołączyli później i mają w nim pełnić bliżej nieokreśloną służbę wobec wybranych. W ten sposób w strukturze grupy odbija się przekonanie, że naturalna hierarchia we wspólnocie powinna odzwierciedlać właśnie starszeństwo wybrania nad wezwaniem. Wszystko wskazuje również na to, że tak autor *Traktatu*, jak i grupa, do której kieruje on tekst, nie dążyli do separacji z gminą chrześcijańską, prawdopodobnie nawet w takiej separacji nie byli (nic bowiem tego nie zdradza), tworzyli jednak swego rodzaju krąg wewnętrzny, w którym – być może – znajdowali się także niektórzy członkowie kościelnej hierarchii. O takiej dość spokojnej wewnątrzchrześcijańskiej koegzystencji świadczy to, że krąg wewnętrzny był żywo zainteresowany poszerzaniem swych granic, może nawet poprzez pozyskiwanie konwertytów z pogaństwa, co w wypadku sporu wewnątrzchrześcijańskiego byłoby utrudnione.

Ewangelia prawdy

Trzeci tekst z pierwszego kodeksu z Nag Hammadi⁹⁹⁶, w rękopisie bez tytułu, konwencjonalnie nazywa się *Ewangelią Prawdy*⁹⁹⁷. W dawniejszych badaniach uważano ją za dzieło samego Walentyna, nie sposób jednak tego pozytywnie wykazać; istnieją zaś znaczące różnice teologiczne między fragmentami Walentyna a tym tekstem⁹⁹⁸. Autor nie przedstawia jakiegś ewangelii konkurencyjnej wobec już znanych i czytanych we wspólnocie (do tekstów znanych nam ewangelii kanonicznych i innych pism Nowego Testamentu zresztą nawiązuje⁹⁹⁹), ale prezentuje wykładnię dobrej nowiny w duchu walentyniańskim¹⁰⁰⁰.

Przeplata on fragmenty narracyjne i parenetyczne, powraca do pewnych wątków, ilustruje swą wypowiedź przypowieściami i metaforami. W partiach narracyjnych zmienia

⁹⁹⁶ Mamy również fragmenty tego tekstu zachowane w NHC XII, 2.

⁹⁹⁷ Odwołując się do incipitu tekstu: ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΠΙΤΗΣ (NHC I, 16, 31) oraz do wzmianki u Ireneusza z Lyonu, który wspomina *Ewangelię Prawdy*, czytana wśród walentynian (AH 3, 11, 9).

⁹⁹⁸ Krytyczne podsumowanie dyskusji z przedstawieniem argumentów obu stron i ostatecznym wykazaniem niesłuszności tezy o autorstwie Walentyna daje Ch. Marksches, *Valentinus...*, s. 339-356. Teza o autorstwie Walentyna odżyła ostatnio dość niespodziewanie w pracach Pearsona, *Ancient Gnosticism...*, s. 152-155 i J. Magnussona, *Rethinking the Gospel of Truth: A Study of its Eastern Valentinian Setting*, Uppsala 2006, s. 18, ale nie została podparta żadnymi nowymi argumentami. Quispel prezentuje wypośrodkowane podejście, kiedy w swym artykule *The Original Doctrine...*, s. 333, utrzymuje, że nawet jeśli autorem *Ewangelii* nie był sam Walentyn, to na pewno ktoś mu ideowo bliski, i że źródło to nadaje się do rekonstrukcji myśli samego Walentyna.

⁹⁹⁹ *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis & Index*, ed. C. A. Evans, R. L. Webb, R. A. Wiebe, Leiden 1993, s. 19-41.

¹⁰⁰⁰ J. Holzhausen, *Über den Titel von Nag Hammadi Codex I, 3*, ZAC 7 (2003), s. 91-98. Holzhausen proponuje również rekonstrukcję pierwotnego tytułu (który, jako pismo przeznaczone dla publiczności, tekst ten musiał w swej spisanej formie posiadać) jako περί τοῦ εὐαγγελίου τῆς ἀληθείας.

swobodnie formy czasu przeszłego na teraźniejszy, dynamizując swą wypowiedź¹⁰⁰¹. Pojawiają się też zwroty skierowane bezpośrednio do odbiorców („ΚΑΤΑΦΡΟΝΙ ΠΤΠΑΛΙΗΝ : pogardzajcie błędem”¹⁰⁰²) czy cała seria parenetycznych imperatywów w partii NHC I, 32,31 – 33, 39). Ponieważ język koptyjski z zasady nie rozróżnia imperatywów liczby pojedynczej i liczby mnogiej, nasze założenie, że adresat jest zbiorowy, ma podstawy pozagramatyczne. Autor z rzadka używa także formy pierwszej osoby liczby mnogiej, utożsamiając się ze swymi odbiorcami¹⁰⁰³. W toku wypowiedzi zdradza swój osobisty pogląd na pewne sprawy w pierwszej osobie liczby pojedynczej: „nie uważam, że” (ΗΕΕΙΧΟΥ ΣΕ)¹⁰⁰⁴.

Wszystkie te cechy wskazują, że mamy do czynienia z tekstem performatywnym – prawdopodobnie z homilią – w którym autor (pierwotnie mówca) wchodzi w bliski kontakt z szerszą publicznością. Szczególnie istotne jest wyznanie autora, że znajduje się już w miejscu odpoczynku (ΣΤΙ ΠΜΑ ΝΗΤΑΗ)¹⁰⁰⁵ – co znaczy, że osiągnął już gnozę, a zatem gnostyckie zbawienie¹⁰⁰⁶. Zastrzega jednak, że nie może powiedzieć o pewnych rzeczach, choć być może niektórzy – niebędący jeszcze pełnymi członkami wspólnoty – by tego od niego oczekiwali¹⁰⁰⁷. Autor określa swoją wspólnotę jako dom:

ΠΕΤΕΨΩΣ ΑΡΑΝ ΣΕ
 ΠΤΠΗΕΥΕ ΑΠΤΗΡΨ ΨΙΝΑ
 ΕΡΕΠΙΗΕΙ ΝΑ ΨΩΠΕ ΕΨΟΥΑ
 ΑΨ ΑΨΥ ΕΨΟΒΡΑΖΤ ΑΨΜΠΤ
 ΟΥΣΕΙ

Należy, abyśmy
 przemyśleli wszystko, tak aby
 ten dom stał się świętym
 i spokojnym, aby była w nim jedność¹⁰⁰⁸.

Ideał jedności autor wprowadza jednak już wcześniej w wypowiedzi o charakterze ogólnym:

ΠΜΑ ΓΑΡ ΕΤΕ ΟΥΠ ΚΩΖ ΠΗΕΥ
 ΖΙΤ ΤΩΗ ΟΥΨΤΑ ΠΕ· ΠΜΑ

Gdzie bowiem jest zazdrość

¹⁰⁰¹ Jak w przypowieści o rozbitych naczyniach: NHC I, 25, 25 – 26, 27.

¹⁰⁰² NHC I, 17, 28-29.

¹⁰⁰³ NHC I, 25, 19-25. Niekiedy po prostu używa *pluralis deliberationis* na poziomie metatekstowym: NHC I, 40, 3.

¹⁰⁰⁴ NHC I, 27, 34.

¹⁰⁰⁵ NHC I, 42, 40 – 41, 3. W tym krótkim fragmencie zdanie o przebywaniu w miejscu odpoczynku pada raz w *perfectum*, raz w *futurum* I.

¹⁰⁰⁶ Idziemy za interpretacją J. Heldermana, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek* (NHS 18), Leiden 1984, s. 216: „Pneumatycy dostępują miejsca odpoczynku w świecie przyszłym (im Eschaton), mogą go jednak już teraz doświadczyć jego zapowiedzi, jak to zostało dane autorowi *Ewangelii Prawdy*, dzięki której można odkryć doświadczenie wiary (Glaubenserfahrung) jakiegoś gnostyka”. Zdaniem Heldermana, *Die Anapausis...*, s. 212, ci „na swoich” miejscach, którzy oczekują od autora objawienia boskich tajemnic, to inni pneumatycy, którzy rozumieją ograniczenia *disciplina arcani*.

¹⁰⁰⁷ NHC I 42, 39 – 43, 2.

¹⁰⁰⁸ NHC I, 25, 21-25.

ΔΕ ΕΤΕ ΤΗΠΤΟΥΘΕΙ· ΟΥ
ΣΩΚ ΠΕ

i klótnia tam jest brak, gdzie zaś
jest jedność, tam jest
pełnia.¹⁰⁰⁹

Jedność jest oczekiwany ideal, który uzyskuje się dzięki przyjęciu gnozy¹⁰¹⁰. We wspólnocie, do której autor kieruje swą homilię, jedność nie jest co prawda w pełni urzeczywistniona, brak jednak wskazania na jakiś konkretny rozłam – nie jest to zatem również wspólnota przeżywająca kryzys¹⁰¹¹. Cały ton homilii zdaje się sugerować raczej względną stabilność. Do jedności brakuje może powszechnego przyjęcia gnozy przez chrześcijańskie otoczenie w którym ta wspólnota przebywa¹⁰¹². Jedność ma jednak także wymiar praktyczny – stąd wezwania do pomocy upadłym, chorym, głodnym, zmęczonym¹⁰¹³.

Motyw głoszenia gnozy powraca w różnych partiach tekstu, będąc jednym z centralnych motywów całej *Ewangelii*. Uszło to uwadze komentatorów. Mamy zatem misyjne imperatywy: mówcie z serca (ΨΕΧΕ ΚΕ ΔΒΑΛ ΖΗ ΦΗΤ); mówcie prawdę tym, którzy jej szukają i wiedzę tym, którzy zgrzeszyli w błędzie (ΨΕΧΕ ΑΤΗΗΕ ΜΗ ΝΕΕΙ ΕΤΩΗΗΕ ΝΙΩΩ ΑΥΩ ΠΟΑΥΗΕ ΠΗΕΙ ΝΤΑΥΡΗΑΒΙ ΝΤΖΡΗΙ ΖΗ ΤΟΥΠΑΛΗ'Η')¹⁰¹⁴; chyba również – „obudźcie śpiących” (ΝΤΕΤΠΗΕΖΟΕ ΝΗΕΤΠΗΚΑΤΚΕ)¹⁰¹⁵; mamy błogosławieństwo, które można czytać jako zachętę do szerzenia gnozy: „Błogosławiony, który otworzył oczy ślepym (ΟΥΜΑΚΑΡΙΟC ΠΕ ΠΕΕΙ ΝΤΑΦΟΥΗΗ ΔΝΒΕΛ ΝΗΗΒΛΑΕΕΥ’)¹⁰¹⁶. Pobyt Jezusa na ziemi został przedstawiony jako głoszenie o Ojcu¹⁰¹⁷ i jednocześnie jako wzór dla gnostyków w głoszeniu o miejscu swego pochodzenia¹⁰¹⁸.

W *Ewangelii Prawdy* bez wątpienia znajdujemy wezwanie do szerzenia poglądów gnostycznych, a zatem gotowość do poszerzania granic grupy. *Ewangelia*, której zakończenie

¹⁰⁰⁹ NHC I, 24, 25-28. Dosłownie: „miejsce, które ma w sobie zazdrość w klótni, jest brakiem”.

¹⁰¹⁰ NHC I, 24, 30-32.

¹⁰¹¹ Przeciwnie uważa Thomassen, *Orthodoxy...*, s. 254, który jest zdania, że *Ewangelia prawdy* stanowi przełomowy moment w rozwoju walentynianizmu, kiedy to w nękanym sporami kościele rzymskim Walentyn (Thomassen przyjmuje założenie o jego autorstwie) próbuje założyć wspólnotę, opartą na jedności wzorowanej na niebiańskim ideale.

¹⁰¹² Brak jakichkolwiek wzmianek o politeizmie tych, do których „misja” gnostycka się zwraca. Znajdują się oni, jak się zdaje, poza obszarem zainteresowania naszego autora. Żydzi i politeiści to najpewniej „inni” i „obcy”, którzy nie rozpoznali Syna (NHC I, 31, 1-6).

¹⁰¹³ NHC I, 33, 1-5. Niewykluczone jednak, że wezwania te mają także sens duchowy, po nich bowiem następują zalecenia podniesienia tych, którzy chcą powstać i obudzenia tych, którzy zasnęli. Niemniej nawet jeśli mają one również i niedosłowne znaczenie, to nie unieważnia to ich dosłownego sensu. Zalecenia te mają charakter bardzo ogólny i osadzony w Nowym Testamencie, nie ma jednak powodu, aby traktować je czysto retorycznie.

¹⁰¹⁴ NHC I, 32, 32. 35-36. 40.

¹⁰¹⁵ NHC I, 33, 7-8.

¹⁰¹⁶ NHC I, 30, 14-16.

¹⁰¹⁷ NHC I 40, 30 – 41, 3.

¹⁰¹⁸ NHC I, 41, 3-6.

zachowało się w dobrym stanie, nie zawiera także częstych w innych utworach nawołań do zachowania tajemnicy lub tylko ograniczonego rozpowszechniania tekstu¹⁰¹⁹. Nie znajdujemy co prawda jednoznacznych wskazówek, komu ma być głoszona gnostycka „wiedza dla będących w niewiedzy” (ΟΥΔΑΥΗΕ ΠΗΕΕΙ ΕΤΟΙ ΠΑΤΟΑΥΗΕ)¹⁰²⁰, niemniej chodzi jednak raczej o innych chrześcijan, będących w strachu i niewiedzy¹⁰²¹, niż o pogan, którzy są materialni i nie rozpoznali Jezusa¹⁰²².

Ewangelia Prawdy powstała we wczesnym okresie rozwoju grup walentyniańskich. Brak w niej jakichkolwiek aluzji do ewentualnego oporu ze strony innych chrześcijan wobec prezentowanych w niej idei. Jest natomiast pełna zachęta do szerzenia nauki gnostyckiej, a autor *Ewangelii* zakłada najwyraźniej, że pozyskanie pozostałych chrześcijan jest pożądane i jak najbardziej możliwe. Tekst zdradza bliskość autora i wspólnoty, do której kieruje swą homilię. Głoszący jest jednak głębiej niż jego słuchacze wtajemniczony w gnozę, znajduje się bowiem w odpoczynku, a jego słuchacze – najwyraźniej jeszcze nie. Jego audytorium to prawdopodobnie grono zwolenników nauki walentyniańskiej, ale przynajmniej część z nich nie przeszła jeszcze pełnej inicjacji.¹⁰²³ Głoszący nie może w swej mowie zdradzić wszystkiego, co wie. Wskazuje to na istnienie – już na wczesnym etapie rozwoju wspólnoty walentyniańskiej – pewnej zastrzeżonej nauki.

Ewangelia Prawdy jest zatem nauczaniem egzoterycznym. Została wygłoszona na otwartym zebraniu wspólnoty i miała, jak można domniemywać, także zjednywać nauce walentyniańskiej nowych zwolenników. W tekście nie ma jednak mowy o jakimkolwiek formalnym rozróżnieniu wewnątrz grupy; nacisk zostaje natomiast położony na utrzymywanie zgody i poszerzanie grupy. Tekst *Ewangelii* potwierdza naszą koncepcję dwóch kręgów w grupach walentyniańskich.

¹⁰¹⁹ *Ewangelia* była co prawda tajemnicą (ΠΗΥΣΤΗΡΙΟΝ ΕΘΗΠ), ale objawił ją Jezus i oświecił dzięki niej tych, którzy byli w ciemności (NHC I 18, 11-16). Gnostycy mają kontynuować misję Jezusa.

¹⁰²⁰ NHC I, 31, 30-31.

¹⁰²¹ Do nich odnosić trzeba opis z NHC I, 28, 32 – 30, 23.

¹⁰²² NHC I, 31, 4-3: ΠΕΠΡΟΥΟΟΥΗΠΩ ΗΔΙ ΘΥΛΗ. *Ewangelia* mówi, że wielu przyjęło światło Syna (NHC I 30, 25-36). Należy rozumieć przez to chrześcijan. Nieco dalej mówi jednak, że Jezus przemówił jeszcze raz, na nowo (NHC I 31, 9-10) i stał się gnozą dla nieświadomych. Ta ponowna mowa to objawienie gnozy – a ci, którzy je przyjmują, to gnostycy spośród chrześcijan.

¹⁰²³ Co ciekawe, *Ewangelia* zupełnie pomija aspekty rytualne walentynianizmu. Z jednej strony możemy przypuszczać, że nie rozwinęły się one jeszcze w pełni, z drugiej jednak – wiedząc o ezoterycznej doktrynie – możemy również zakładać, że również dopuszczający do niej rytuał miał charakter ezoteryczny.

Wypowiedź o zmartwychwstaniu (List do Rheginosa)

Tytuł utworu odnajdujemy jako *subscriptio*: ΠΑΡΟΛΟΓΟΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΑΝΑΓΓΕΛΙΑΝ¹⁰²⁴, konwencjonalnie określa się go również jako *List do Rheginosa*. Jest to tekst anonimowego autora o proveniencji walentyniańskiej¹⁰²⁵.

Badacze spierają się, czy jest to rzeczywisty list, czy też może forma listowa posłużyła dla przekazania wykładu teologicznego, a sam Rheginos jest jedynie fikcyjnym adresatem¹⁰²⁶. Jako argument na rzecz tej ostatniej interpretacji podaje się brak *praescriptio* i określenie tekstu jako λόγος. Bentley Layton zaproponował już dość dawno, aby list ten rozumieć w kontekście szkolnego ćwiczenia na zadany temat¹⁰²⁷. *List* rzeczywiście zdradza pewne formalne cechy filozoficznej diatryby, nie widzimy jednak powodu, aby wykluczyć zastosowanie takiej konwencji także w autentycznym liście, zwłaszcza jeśli od początku zakładano, że będzie on czytany w szerszym gronie.

Naszym zdaniem list ten rzeczywiście kierowany był do konkretnego odbiorcy, Rheginosa, który z imienia wymieniony jest w tekście dwukrotnie¹⁰²⁸. Gdyby był to tekst oderwany od prywatnego kontekstu, takie powtórne podkreślenie osoby adresata byłoby trudno wytłumaczalne, zwłaszcza że jest on osobą skądinąd nieznaną i jego imię nie mogło legitymizować zawartej w liście treści. Ponadto *List* zawiera aluzje do sytuacji znanych odbiorcy, które dla nas są słabo czytelne. Usunięcie *praescriptio* i opatrzenie listu *subscriptio* nastąpiło w momencie, kiedy tekst przestał funkcjonować w swoim pierwotnym kontekście, a zaczęto go traktować po prostu jako wartościowy tekst teologiczny. Pierwotnie pozbawiony tytułu list zaczęto wówczas identyfikować poprzez jego zawartość. Ulrich Neymeyr proponował, aby rozumieć go jako odpowiedź nauczyciela na pytanie zadane – prawdopodobnie również listownie – przez jego ucznia. Wokół tego ucznia skupiony mógłby być krąg podobnie myślących (Gleichgesinnte). Neymeyr uważa także, że mamy do czynienia z listowym wykładem, „Lehrbrief”¹⁰²⁹. Jest to bardzo rozsądna propozycja.

List jest odpowiedzią na problem podniesiony przez samego Rheginosa¹⁰³⁰. Nadawca zwraca się do niego: „mój syn (παῖς μου)”¹⁰³¹. W liście mamy ważną informację geograficzną

¹⁰²⁴ NHC I, 50, 17-18.

¹⁰²⁵ Peel, NHS 22, s. 144-146. Nieliczni badacze przypisywali ten tekst Walentynowi. Dyskusję tę podsumowuje Marksches, *Valentinus...*, s. 356-361. Wykazuje on, że mimo pewnych podobieństw, istnieje zasadnicza sprzeczność pomiędzy myślą Walentyna a ideami wyrażonymi w *Liście*.

¹⁰²⁶ Dyskusję streszcza: Peel, NHS 22, s. 128-130.

¹⁰²⁷ B. Layton, *Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection*, [w:] BCNH E. 1, s. 198-202.

¹⁰²⁸ NHC I, 43, 25-26; 47, 3.

¹⁰²⁹ Neymeyr, *Die christlichen Lehrer...*, s. 208-209.

¹⁰³⁰ NHC I, 44, 4: ΕΠΕΛΑΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΠΗΛΑΝ.

¹⁰³¹ NHC I, 43, 25; 46, 6; 47, 3.

– otóż autor pisze, że Rheginos zamieszkuje w kraju (ῥῆ πῖτοπος περὶ ἐτῆρμαστῆ ἡγήτη), w którym żył Syn Boży¹⁰³², a zatem w Palestynie. Czasownik ῥμοοσ, którego podstawowe znaczenie to „siedzieć”, wskazuje w tym kontekście na stałe przebywanie. Autor, który mówi o miejscu przebywania adresata jako o „tym kraju”, wskazuje na swoje przebywanie poza Palestyną¹⁰³³. Bez wątpienia autor jest oddzielony od Rheginosa przestrzennie. Nie przebywa także w Palestynie. Nie jest natomiast pewne, czy kiedykolwiek spotkał Rheginosa osobiście, choć jest to możliwe, zna bowiem stosunki panujące w jego otoczeniu. Pytania, na które odpowiada autor, zostały zadane chyba także listownie – w tym miejscu także zgadzamy się z Neymeyrem – w liście bowiem brak informacji na temat okoliczności, w których padły; mogły one jednak zostać usunięte na toku przekazu *Listu*.

Autor wypowiada się w pierwszej osobie liczby mnogiej, rzadziej w pierwszej osobie liczby pojedynczej¹⁰³⁴. Do Rheginosa natomiast zwraca się w drugiej osobie liczby pojedynczej rodzaju męskiego¹⁰³⁵. Swego adresata włącza także w kategorię „my”¹⁰³⁶. Rheginos, mimo że ma wątpliwości dotyczące zmartwychwstania i prosi o pouczenie, na pewno należy do wspólnoty walentynian. Autor zaznacza, że tak on, jak i Rheginos są wybrani do zbawienia i odkupienia¹⁰³⁷, a nawet że otrzymali już zbawienie¹⁰³⁸. Gdyby ten status autor odnosił tylko do siebie (używając pierwszej osoby liczby mnogiej), to takie podkreślanie swego wybrania i zbawienia w stosunku do pozbawionego ich adresata, do którego autor zwraca się zresztą niezwykle serdecznie, byłoby niezrozumiałe. Nigdzie też nie wskazuje na odmiennność statusu społecznego czy metafizycznego Rheginosa, który ma co prawda pewne wątpliwości, ale nie spotykają się one z żadną naganą autora.

W *List* wpleciona jest dygresja wskazująca na intelektualne otoczenie, w którym przebywa Rheginos:

¹⁰³² NHC I, 44, 17-19.

¹⁰³³ Peel, NHS 22, s. 146, s. 52, zaznacza, że τόπος w literaturze platonizmu II w. powszechnie oznacza „ten świat”. Nie widzimy jednak powodu, aby w tym miejscu nie rozumieć tego słowa w jego dosłownym, przestrzennym znaczeniu.

¹⁰³⁴ NHC I, 44, 39.

¹⁰³⁵ NHC I, 44, 4; 18-19.

¹⁰³⁶ Nawet jeśli NHC I, 44, 1 – 44, 8, w dwóch kolejnych zdaniach używa, w pierwszym pierwszej osoby liczby mnogiej, a w drugim drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego – czyli kieruje się bezpośrednio do Rheginosa – to nie ma treściowych przesłanek, aby zakładać, że pierwsze zdanie, dotyczące udziału w prawdzie i odpoczynku, obejmuje adresata listu. Treść *Wypowiedzi* zakłada coś wręcz przeciwnego.

¹⁰³⁷ NHC I, 46, 25-26.

¹⁰³⁸ NHC I, 47, 27-28.

ΟΥΝ ΠΕΤΡ ΠΙΣΤΕΥ
 Ε ΖΗ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΕΤΠΗΝΑ
 ΑΛΛΑ ΤΗΝΑΤΩΝ ΔΥΩ ΦΙΛΟ
 ΣΟΦΟΣ ΕΤΠΗΝΑ ΠΠΩΡ ΑΤΡΕΥ
 ΠΙΣΤΕΥΕ ΟΥΡΕΥΚΤΟ ΠΗΝΑΥ ΟΥ
 [Α]ΕΕΤΩ ΔΥΩ ΕΤΒΕ ΤΠΙΣΤΙC

Jest ktoś wierzący
 pośród miejscowych filozofów?
 Ależ taki zmartwychwstanie. A
 miejscowemu filozofowi nie pozwól
 wierzyć, że nawrócił się
 sam z siebie i dzięki naszej wierze¹⁰³⁹.

Druga część przytoczonego cytatu była różnorako interpretowana¹⁰⁴⁰. Naszym zdaniem sens zdania jest następujący: nawrócenie filozofa nie jest zasługą ani jego samego, ani wysiłków innych, a jedynie mocy Bożej. Wedle autora *Listu*, Bóg nie patrzy na uczoność. Zwróćmy uwagę, że w obrębie lokalnej gminy funkcjonowały osoby, które posiadały status filozofa. Co prawda fraza ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΕΤΠΗΝΑ bywa interpretowana ogólnie, jako odnosząca się do „filozofów na tym świecie”¹⁰⁴¹, nie widzimy jednak powodu, aby nie rozumieć jej jak najbardziej dosłownie, jako odwołania do lokalnej społeczności. Do owych filozofów zapewne odnosi się również początkowe zdanie całego *Listu*:

ΟΥΝ ΖΑΕΙΠΕ ΠΑΩΗΡΕ ΡΗ
 ΓΙΝΟΣ ΕΥΩΨΕ ΔCΒΟ ΔΖΑΖ
 ΟΥΗΤΕΥ ΠΗΕΥ ΠΠΙCΚΟΠΟC
 ΕΥΕΝΑΖΤΕ ΠΖΠΖΗΤΗΝΑ
 ΕΥΨΑΔΤ ΠΠΕΥΒΩΛ ΔΥΩ
 ΕΥΨΑΗΗΕΕΤΕ ΔΗΕΕΙ ΨΑΥ
 ΜΕΥΕ ΔΖΠΗΠΤΗΝΑC ΠΖΡΗ
 Ι ΠΖΗΤΟΥ

Synu mój, Rheginosie,
 są tacy, którzy chcą wiedzieć wiele.
 Taki cel stawiają
 (swym) dociekaniom (nad problemami),
 kóre nie mają rozwiązania.
 A jeśli im się powiedzie,
 myślą o
 swojej wielkości¹⁰⁴².

Nie wiemy, czy filozofowie, o których myśli autor *Listu* i których spotyka Rheginos, to poganie czy chrześcijanie. Uwaga o tym, że filozofowie nie wierzą, sugeruje jednak raczej pogan.

Kluczowe dla problematyki grupowo-organizacyjnej w *Wypowiedzi* jest jednak jej zakończenie:

¹⁰³⁹ NHC I, 46, 8-13.

¹⁰⁴⁰ BCNH T. 12: „et que le philosophe d’ici-bas ne croit pas (être) quelque’un qui se convertisse lui-même! – à cause même de notre foi.”; NHS 22: „And let not he philosopher who is in this world have cause to believe that he is the one who returns by himself – and (that) because of our faith!”; Schenke, NHD: „Und der hiesige Philosoph soll nicht <an>einen, der sich selbst zurückwendet, glauben. Und wegen unseres Galubens <...>”; Myszor: „Tutejszego filozofa nie sprowadzaj, aby uwierzył, jak kogoś kto się sam nawrócił. I z powodu naszej wiary <...>”.

¹⁰⁴¹ BCNH T. 12, s. 68; Myszor, Biblioteka, s. 84.

¹⁰⁴² NHC I, 43, 25-32. ζήτημα oznacza szczególnie problem filozoficzny: ζήτημα 2, [w:] *Słownik grecko-polski*, t. 2, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 399.

ΗΕΒΙ ΝΤΑΖΙΧΙΤΟΥ ΔΒΑΛ
 ΖΗ ΤΗΝΤΑΤΡ ΦΘΟΝΕΙ ΠΠΑ
 ΧΑΒΕΙC Ι(ΗCΟΥ)C ΠΕΧΡΗCΤ[ΟC ΔΙΤC]Ε
 ΒΑΚ ΑΡΑΥ ΗΝ ΝΕΚCΗ[ΗΥ] ΝΑΨΗ
 ΡΕ ΕΜΠΙΚΕ ΑΔΥΕ ΠCΩΕΙ ΖΗ
 ΝΕΤΕCΨΕ ΑΠΤΑΧΡΕ ΤΗΥΤΗ
 ΕΨΠΕ ΟΥΝ ΟΥΒΕΙ ΠΔΕ CΗΖ
 ΕCΨΗΚ ΖΗ ΤΑΠΑΓΓΕΛΙΑ Π
 ΠΛΟΓΟC †ΝΑΒΑΛC ΑΡΨΤΗ Ε
 ΡΕΤΠΨΗΝΕ †ΝΟΥ ΠΔΕ Π
 ΠΡΡ ΦΘΟΝΕΙ ΑΔΑΥΕ ΕΤΗΠ Α
 ΡΑΚ ΕΥΗ ΚΑΝ ΠΗΑC ΠΡ Ψ
 ΦΕΛΕΙ ΟΥΝ ΖΑΖ ΚΩΨΤ ΑΖΟΥΗ
 ΑΠΕΒΙ ΠΕΒΙ ΝΤΑΒΕΙCΖΕΒΙ Π
 ΗΑC ΝΕΚ ΝΕΒΙ †ΤΑΜΟ ΠΗΑΥ
 Α†ΡΗΝΗ ΠΖΗΤΟΥ ΗΝ ΤΕΧΑΡΙC
 †ΨΗΝΕ ΑΡΑΚ ΗΠ ΝΕΤΗΑΒΕ
 ΠΗΩΤΗ ΕΥΟΒΙ ΠΗΑΒΕΙCΑΗ

Te sprawy przyjąłem,
 nie żywiąc zazdrości, (podobnie) jak
 mój Pan Jezus Chrystus. Pouczyłem
 o nich ciebie i twych braci, moich synów,
 nie zatrzymując sobie nic z tego,
 co jest konieczne dla waszego umocnienia.
 Jeśli zaś cokolwiek zostało zapisane zbyt trudno
 w treści mego wykładu, wyłożę wam (to), jeśli
 zapytacie. Teraz jednak
 nie zazdrość nikomu, kto należy
 do ciebie, a jest zdolny
 pomóc. Wielu wypatruje
 tego, co napisałem
 tobie. Tym mówię:
 pokój z wami i łaska.
 Pozdrawiam cię i tych, którzy was
 miłują braterską miłością¹⁰⁴³.

List zakłada istnienie jakiejś wspólnoty, do której należy Rheginos. Jej członkowie są blisko związani ze sobą, o czym świadczą relacje przejęte z życia rodzinnego: ojciec – syn, bracia. Najprościej przyjąć, że mamy do czynienia z lokalną *ekklesia*. Nie ma powodu, żeby doszukiwać się tu jakiejś organizacji „monastycznej”. W tekście nie ma mowy o konfliktach z innymi chrześcijanami, być może zatem była to jedyna *ekklesia* w owym miejscu, a może po prostu jej obecność nie rodziła napięć z innymi chrześcijanami.

Podkreślmy nakaz unikania zazdrości, który wielokrotnie przewija się w tekstach walentyniańskich. Prawdopodobnie chodzi o zazdrość, która mogłaby wynikać z podzielenia się wiedzą z równymi sobie¹⁰⁴⁴. Sugestia, że autorowi listu mogło tu chodzić o szersze rozpowszechnienie jego pisma, może nawet o publikację¹⁰⁴⁵, nie wydaje się zasadna, list bowiem wyraźnie zakłada, że jego rada ma posłużyć tylko kręgowi braci Rheginosa, „dla waszego umocnienia”. Rheginos ma się dzielić otrzymanym listem, nie może być zazdrosny o jego treść, gdyż w jego otoczeniu są ludzie zdolni mu pomóc w prawdopodobnie lepszym

¹⁰⁴³ NHC I, 49, 37 – 50, 16. NHC I, 50, 8-11, jest rozumiane bardzo różnie: BCNH T. 12: „Mais, maintenant, ne soix jaloux d'aucun de ceux qui sont avec toi, s'il peut être utile”; NHS 22: „Do not be jealous of anyone who is in your number when he is able to help”; Schenke, NHD: „Jetzt aber sollst du niemandem, der zur dir gehört, etwas vorenthalten, das nützlich sein kann”.

¹⁰⁴⁴ Motyw spotykany w Corpus Hermaticum: CH 13, 3; Asclepius, 1: Hermes zaznacza, że nie ma nic przeciwko udziałowi Ammona w rozmowie, nie dzieli ich bowiem żadna zazdrość (invidia).

¹⁰⁴⁵ Peel, NHS 22, s. 212.

zrozumieniu treści listu i w dalszym umacnianiu jego wiary¹⁰⁴⁶. Nie należy więc zakładać, że Rheginos przewodził wspólnocie do której należał, skoro inni jej członkowie to dla niego bracia; w dodatku, przynajmniej niektórzy z nich uważani są przez autora *Listu* za posiadających głębszą niż Rheginos wiedzę.

W *Liście* brak jednoznacznej terminologii o charakterze szkolnym¹⁰⁴⁷. Jeśli uznać autora za nauczyciela Rheginosa, to na pewno relacja ta nie została zadzierżgnięta w instytucji szkolnej typu filozoficznego. Bardziej prawdopodobne jest, że mamy do czynienia z prominentnym członkiem grupy – może jednym z jej liderów – który podtrzymuje relacje z członkami swej dawnej wspólnoty. Świadczy o tym jego troska o to, aby jego nauka dotarła do wszystkich oraz znajomość wspólnoty – wszak wie, że jest w niej ktoś kto może Rheginosowi pomóc. Przeciwno szkolnemu kontekstowi świadczy również to, że *List* ma wymowę wprost antyfilozoficzną. Filozoficzne dociekania zostały przedstawione jako próżne, a filozof może zmartwychwstać tylko dzięki łasce bożej, nie zaś dlatego, że jest filozofem.

Na egzegzę Pisma czy tekstów filozoficznych nie położono szczególnego akcentu. Poza dwoma niedokładnymi cytatami, w tekście znajdujemy jedynie bardzo ogólne aluzje do pism nowotestamentalnych¹⁰⁴⁸. Luźny cytat z jakiejś ewangelii, być może Marka, zostaje wprowadzony w następujący sposób:

εἰσπε ακρ̃

πνευ̃ε ἡγαρ εκω̃ω ῥ̃η̃ πευ̃

αγγελιον

Jeśli sobie

przypominasz, że czytałeś

w ewangelii¹⁰⁴⁹

Informacja, że Rheginos czytał ewangelię, nie jest wcale błaha. Większość chrześcijan, nawet jeśli umiała czytać, to ewangelii słuchała podczas wspólnotowych zebrań. Ewangelia, o którą tu chodzi, jest na pewno jakimś tekstem narracyjnym, gdyż miejsce przywoływane przez autora to przemienienie Jezusa na górze. Jak wiemy, tekst ewangelii czytał z reguły lektor i czynił to nie tylko podczas nabożeństwa, ale i przygotowując się do niego, czytanie bowiem na głos wymagało treningu. Druga możliwość jest taka, że Rheginos

¹⁰⁴⁶ Peel, NHS 22, s. 214.

¹⁰⁴⁷ Nawet termin λόγος w literaturze wczesnochrześcijańskiej odnosił się do bardzo szerokiego typu wypowiedzi, wcale nie koniecznie natury spekulatywnej: Ménard, BCNH T. 12, s. 4-5. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer...*, s. 208, wskazuje, że określenie „mój synu” dowodzi, że Rheginos jest uczniem autora listu. Zauważmy jednak, że także w Epistula Barnabae, 1, 1, autor zwraca się do synów i córek.

¹⁰⁴⁸ Peel, NHS 22, s. 133. Tak naprawdę jedynym cytatem (choć i tak niedokładnym) jest NHC I 48, 6-11 (Mk 9, 2-8); NHC I, 45, 24-28 to luźna kompilacja kilku miejsc z różnych listów pawłowych.

¹⁰⁴⁹ NHC I, 48, 6-8. Czasownik ωω oznacza „czytać”, ale też „wołać”, „krzyczeć” (Myszor, *Podręczny słownik...*, s. 140). Rheginos czytał ewangelię oczywiście na głos.

czytał ewangelię prywatnie – rzecz skrajnie rzadka w antyku; wskazywałoby to skądinąd na jego względną zamożność. Ponieważ jednak Rheginos ma wokół siebie braci, najłatwiej będzie przyjąć, że czytał ewangelię w ich gronie, zapewne na zebraniu wspólnoty.

List prezentuje wspólnotę walentyniańską funkcjonującą jako lokalną *ekklesia*. Nic nie wiemy na temat tego, aby wspólnota ta pozostawała w konflikcie z innymi chrześcijanami (nie jest to wykluczone, ale chyba taka polemika znalazłaby odzwierciedlenie w tekście o charakterze doktrynalnym), wchodzi natomiast w relacje z otoczeniem pogańskim. Poszerza także swe granice, włączając do swego grona konwertytów. Wskazuje to, że *List* odzwierciedla sytuację z początkowego okresu rozwoju wspólnot walentyniańskich. *Ekklesia* Rheginosa utrzymywała kontakt listowy z autorytetem doktrynalnym spoza samej wspólnoty. Cieszył się on opinią wiarygodnego źródła rozstrzygnięć teologicznych, choć nie mamy powodu sądzić, że sprawował (aktualnie lub w przeszłości) jakiś urząd. W ogóle zresztą nie wiemy nic na temat struktury przywództwa we wspólnocie Rheginosa. Była ona jednak raczej płaska, autor *Listu* bowiem nie wspomina nic o przywódcach, do których powinien zwrócić się Rheginos. Całą jego wspólnotę traktuje jako równych sobie, choć niektórych z nich uznaje za bardziej kompetentnych w kwestiach teologicznych.

Ewangelia Filipa

Tekst, który w kolofonie został opatrzony tytułem *Ewangelia Filipa*, nie jest w istocie żadną ewangelią¹⁰⁵⁰. Nie jest to ani narracja o życiu i nauczaniu Jezusa, ani zbiór jego powiedzeń, ani nawet objawienie pozmartwychwstaniowe. Różne ujęcia jej struktury, a co za tym idzie – gatunku literackiego – wahają się od florillegium, zbioru niezależnych wypowiedzi bez wzajemnego powiązania, prezentujących różne pozycje teologiczne, po utwór o starannie zaplanowanej strukturze, zorganizowanej wokół jednego bądź kilku

¹⁰⁵⁰ D. H. Tripp, *The 'Sacramental System' of the Gospel of Philip*, SP 17 (1993), s. 251, uważa, że tytuł ten jest dodatkiem bibliotekarskim pomocnym przy identyfikacji pozbawionego tytułu tekstu (ponieważ w tekście Filip jest jedyną postacią wymienioną z imienia, to posłużyło ono do identyfikacji całego tekstu). Thomassen, *Le valentinianisme...*, s. 240, uważa, że tytuł został nadany dopiero na etapie układania bądź kopiowania kodeksu, kiedy tekst NHC II, 3 sąsiadował już z tekstem *Ewangelii Tomasza*. J. Hartenstein, *Spekulationen über ein altes Philippusevangelium*, ZAC 13 (2009), s. 62-75, pokazuje istnienie we wczesnym chrześcijaństwie rozbudowanej tradycji filipowej, obecnej także w tekstach gnostycznych i gnostycyzujących (SJC, EpPetr, Pistis Sofia. Choć w tym ostatnim tekście Filip nie jest postacią szczególnie wyróżnioną, to autor wzmiankuje, tak jakby było to rzeczą znaną czytelnikom, że „ΠΙΤΟΛ ΓΑΡ ΠΕ ΕΤΕΡΑΙ ΠΙΨΑΧΕ ΜΗ ΕΝΕΡΕ ΙΘ ΧΩ ΜΟΟΥ : jest on bowiem tym który zapisuje wszystkie słowa, jakie Jezus powiedział: CA 71, 5-6, NHS 9). Choć tradycja ta nie zdradza śladów walentyniańskich, jej zdaniem, wystąpienie w EvPhil wypowiedzi Filipa, wskazuje na zaczerpnięcie z jakiegoś pisma, w którym to Filip był przekazicielem objawienia (Hartenstein, *Spekulationen...*, s. 68). Jej wyjaśnienia, że sam tytuł dzieła wynika ze czci jaką darzono tego apostoła (Hartenstein, *Spekulationen...*, s. 74), w kontekście całości EvPhil, gdzie o samym Filipie wspomina się tylko raz, znajduje słabe uzasadnienie.

tematów¹⁰⁵¹. Gdy się rozważa naturę tego tekstu, trzeba mieć na uwadze kilka jego właściwości. Po pierwsze, mamy do czynienia krótkimi jednostkami tekstu, zdolnymi funkcjonować niezależnie; po drugie występują oczywiste powiązania między pewnymi wypowiedziami, zarówno na poziomie słownictwa jak i tematyki; po trzecie, te same tematy powracają co pewien czas w odmiennym ujęciu; po czwarte, tekst zawiera pozornie techniczną, ale jednocześnie płynną terminologię, co owocuje sprzecznymi użyciami pojęć w różnych kontekstach; po piąte wreszcie, wystąpienia pewnych wątków ograniczają się do określonych partii tekstu¹⁰⁵². Taki stan rzeczy nie pozwala uogólniać na podstawie całości tekstu. Odnosić się można co najwyżej do poszczególnych, wewnętrznie spójnych, partii.

Ewangelia Filipa traktuje zbiorczo o rytuałach walentyniańskich i jest podstawowym źródłem do ich badania. Pokazuje jednak także ich wzajemne nakładanie się i uzupełnianie, tak że nie można precyzyjnie rozgraniczyć między jednym a drugim. Logion 68 wymienia je kolejno:

ΑΠΧΘΕΙ[Σ] ΠΙΣΩΒ ΝΗΝ ΖΗΝΟΥ

ΜΥΣΤΕΡΙΟΝ ΟΥΒΑ[Π]ΤΙΣΗΑ ΝΗ ΟΥΧΡΙΣ

ΝΑ ΝΗΝΟΥΕΥΧΑΡΙ[ΣΤ]ΙΑ ΝΗΝΟΥΣΩΤΕ

ΝΗΝΟΥΠΥΝΦΩΗ

Pan uczynił wszystko w sposób symboliczny:

chrzest, namaszczenie,

eucharystię, zbawienie

i komnatę małżeńską¹⁰⁵³.

Wedle *Ewangelii Filipa* trzy z tych rytuałów miały swoją hierarchię –od chrztu, poprzez wybawienie, do komnaty małżeńskiej¹⁰⁵⁴. Wzajemne związki między nimi są jednak niespójne. Chrzest ma zawierać rytuał wybawienia¹⁰⁵⁵, a namaszczenie ma być wyższe od chrztu¹⁰⁵⁶.

John Turner proponuje rozwiązać ten dylemat, postulując, że chrzest, namaszczenie i eucharystia stanowiły części składowe obrządku inicjacyjnego i były, być może, aktami jednorazowymi, natomiast odkupienie i komnata małżeńska stanowiły ceremonię powtarzalną, nazywaną też drugim chrztem¹⁰⁵⁷. Einar Thomassen uważa zaś, że odkupienie

¹⁰⁵¹ Przegląd stanowisk daje: M. L. Turner, *On the Coherence of the Gospel according to Philip*, [w:] *After Fifty Years*, s. 226-248.

¹⁰⁵² Są to zasadniczo obserwacje Turnera, *On the Coherence...*, s. 224, nieco uzupełnione naszymi uwagami.

¹⁰⁵³ NHC II, 67, 27-30. Aż cztery możliwości rozumienia tego zdania daje Tripp, *The 'Sacramental System'...*, s. 256. Najbardziej przekonująco argumentuje jednak E. Thomassen, *Gos. Phil. 67: 27-30: Not „in a mystery”*, [w:] BCNH E. 7, s. 938-939. Wskazuje on, że wyrażenie ΖΗΝΟΥΜΥΣΤΕΡΙΟΝ nie odnosi się do pięciu wymienionych rytów, ale do aktów Chrystusa, które w tych pięciu rytach są odtwarzane.

¹⁰⁵⁴ NHC II, 69, 14-25.

¹⁰⁵⁵ NHC II, 69, 25-26.

¹⁰⁵⁶ NHC II, 74, 12-13

¹⁰⁵⁷ J. D. Turner, *Ritual in Gnosticism*, [w:] *Gnosticism and Late Platonism. Themes, Figures and Textes*, red. J. D. Turner, R. Majercik, Atlanta 2000, s. 99-100.

i komnata małżeńska¹⁰⁵⁸ miały wyłącznie charakter symboliczny¹⁰⁵⁹ i były zawarte w rytuałach inicjacyjnych o charakterze fizycznym, to jest w chrzcie, namaszczeniu i eucharystii¹⁰⁶⁰.

Jak już zaznaczyliśmy, trudności z ustaleniem rzeczywistych zależności między poszczególnymi rytami uważamy za pochodną heterogenicznego charakteru tekstu. Redukcjonistyczne ujęcie Thomassena jest nam bliższe, umożliwia bowiem wy tłumaczenie faktu, że odkupienie i komnata małżeńska nie zostały odniesione w tekstach do jakichkolwiek aktów fizycznych.

Na podstawie różnych miejsc z *Ewangelii* można wyliczyć szereg czynności rytualnych. Chrzt wymagał zdjęcia ubrania, zejścia do wody i wyjścia z niej¹⁰⁶¹. Przy chrzcie wypowiedana była formuła trynitarna¹⁰⁶². Ponadto, podczas chrztu używano być może lamp lub pochodni¹⁰⁶³. Namaszczenie polegało prawdopodobnie na wylewaniu oleju, nie zaś na nakładaniu go dłonią¹⁰⁶⁴. Na eucharystię składał się chleb oraz wino zmieszane z wodą¹⁰⁶⁵. David H. Tripp w oparciu o logion 61¹⁰⁶⁶ przyjmuje, że kobiety i mężczyźni spożywali

¹⁰⁵⁸ Tripp, *The 'Sacramental System'...*, s. 257, wymienia aż pięć znaczeń, w których *Ewangelia Filipa* używa terminu $\mu\chi\tau\iota\sigma\mu\omicron\nu$: eucharystia, obrzędy inicjacyjne jako całość; zjednoczenie prefigurowane w eucharystii, pierwotna jedność ojca i syna; rytualny pocałunek.

¹⁰⁵⁹ Takie rozumienie niezależnie postulowała już wcześniej DeConick, *The True Mysteries...*, s. 230. 256-260. Pomysł DeConick, która wiąże teologię sakramentów w *Ewangelii Filipa* z żydowski mistycyzmem merkawy nie znajduje jednak potwierdzenia w materiale źródłowym, poza jedną – jedynie podobną – metaforą sakramentów jako komnat świątyni (NHC II, 69, 14-25). Tripp, *The 'Sacramental System'...*, s. 256, uważa za najbardziej prawdopodobne że w istocie mamy do czynienia z trzema sakramentami, przy czym chrzt i namaszczenie były określane zbiorczo jako „odkupienie” a eucharystia jako „komnata małżeńska”. Nawet N. D. Lewis, *Apolytrosis as Ritual and Sacrament: Determining a Ritual Context for Death in Second Century Marcosian Valentinianism*, JECS 17 (2009), s. 552-553, która odkupienie rozumie jako rytuał przedśmiertny, przyznaje, że świadectwa zawarte w TractTrip i EvPhil nie pozwalają stwierdzić, czy mamy do czynienia z rytuałem, czy tylko z literackim tropem lub metaforą duchowego doświadczenia.

¹⁰⁶⁰ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 341; Thomassen, *Baptism among the Valentinians*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, vol. II, ed. D. Hellholm et alii, (Beihefte zu ZNW 176/II), Berlin-Boston 2011, s. 899. 902. Zauważa on (Thomassen, *Baptism...*, s. 902, szczególnie przyp. 30), iż określenie chrztu jako „odkupienia” ($\lambda\upsilon\tau\rho\omega\sigma\iota\varsigma$, stosowane także w tekstach walentyniańskich) pojawia się również u Klemensa Aleksandryjskiego, *Quis dives salvetur* 39, 1 (u Thomassena błędny odnośnik) i sugeruje, że być może mamy tu do czynienia z ogólnochrześcijańskim terminem, który w powszechnym użyciu pozostał tylko wśród walentynian.

¹⁰⁶¹ NHC II, 64, 22-23; 75, 23-25; 77, 9-10. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 346, uważa, że metafora chrztu jako farbowania, użyta w NHC II, 61, 12- 18 zakłada pełne zanurzenie. Naszym jednak zdaniem jest to interpretacja za daleko idąca.

¹⁰⁶² NHC II, 67, 19-22.

¹⁰⁶³ NHC II, 85, 32-33: „ $\omicron\upsilon\omicron\iota\iota\ \mu\iota\mu\ \epsilon\tau\eta\alpha\varsigma[\omega\kappa\ \epsilon\zeta\omicron\upsilon\iota\iota]\ \epsilon\pi\kappa\omicron\iota\tau\omega\iota\iota\ \sigma\epsilon\eta\alpha\chi\epsilon\rho\omicron\ \pi\iota\omicron\upsilon\gamma[\eta\mu\epsilon\tau\epsilon]$: Wszyscy, którzy wejdą do komnaty oblubieńczej rozpalą swoje [lampy]”. Przekład: Myszor.

¹⁰⁶⁴ Zdaniem Thomassena, *The Spiritual Seed...*, s. 347. Tak interpretuje on zdanie NHC II, 85, 26-28: „doskonała światłość wyleje się na każdego i wszyscy, którzy się w niej znajdują, otrzymają [namaszczenie]”. Przekład: Myszor. Czasownik $\gamma\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\beta\omicron\lambda$ odnosi się w tym zdaniu do oleju co najwyżej w sposób metaforyczny (olej – światłość). Stąd „wylanie się” światłości nie musi wcale oznaczać wylewania oleju. Użycie tego czasownika może wynikać z potrzeby spójności metafory – trudno sobie wyobrazić nakładanie światłości.

¹⁰⁶⁵ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 349.

¹⁰⁶⁶ Dokładnie odwołuje się do NHC II 65, 12-26.

eucharystię wspólnie. Logion 108¹⁰⁶⁷ zaś pozwala mu sądzić, że każdy z uczestników mógł samodzielnie dokonywać poświęcenia chleba¹⁰⁶⁸. Logion 61 nie wskazuje jednak w żaden sposób na kontekst eucharystyczny. W wypadku logionu 108, faktycznie należy przyjąć, że przynajmniej niektórzy członkowie (być może jednak określenie „πρωμε ετουααβ : święty człowiek” odnosi się do wszystkich uczestników eucharystii) wspólnoty wykonywali jakieś czynności nad chlebem i kielichem. Natura tych czynności pozostaje jednak niejasna. Rytuały przygotowawcze i katechezy nie są wzmiankowane, Thomassen jednak przyjmuje ich występowanie za oczywiste¹⁰⁶⁹. Wspomina się także pocałunek rytualny, chociaż jego kontekst rytualny nie zostaje podany¹⁰⁷⁰.

Wykład walentyniański

Wykład walentyniański jest drugim tekstem w kodeksie XI z Nag Hammadi. Tytuł ma charakter konwencjonalny, ponieważ nie zachował się w rękopisie. Mógł on jednak znajdować się na początku tekstu, który uległ zniszczeniu.

Otwierająca *Wykład* fraza należy bardziej do dyskursu religijnego niż filozoficznego. Turner w swych koniekturach sugeruje wręcz formę objawienia. Wolf-Peter Funk zaś, ostrożniej rekonstruuje tekst, sugeruje raczej duchowe pouczenie. Tak czy inaczej, prolog odbiega od formy zasadniczej części tekstu.

Zasadnicza część *Wykładu* odbiega swym charakterem od prologu. Christoph Marksches rozpoznaje w strukturze tekstu elementy filozoficznego komentarza: wykład centralnych kategorii walentyniańskich, przytoczenie odmiennych opinii (NHC XI 27, 30-38) i dyskusja z nimi. Cechy te rzeczywiście różnią *Wykład* od *Traktatu Trójdzielnego*. Zdaniem Markschiesa, jest to w istocie tekst powstały w środowisku szkolnym, powierzchownie stylizowany na tekst objawienia¹⁰⁷¹. Podobnie widzi charakter tego *Wykładu* Funk, który uważa go za tekst służący nauczaniu (Lehrtext), w którym relacja przebiega na linii nauczyciel – uczeń, który – co więcej – w wielu miejscach zdaje się mieć charakter katechizmu skoncentrowanego na kilku kluczowych zagadnieniach, przy tym jednak nieunikającego polemiki z innymi poglądami¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁷ NHC II 77, 2-6: „πρωμε ετουααβ φουααβ τηρϣ (...) αϣϣι γαρ η̅ποε̅ικ ϣη̅ααϣ εϣοϣααβ η̅ πποθη̅ριον η̅ πκε̅σε̅ε̅πε τηρϣ ε̅τϣ̅ι η̅μο̅οϣ ε̅ϣτο̅υ̅βο̅ η̅μο̅οϣ : człowiek święty jest święty całkowicie (...) bierze chleb, to czyni go świętym, albo kielich, albo inne pozostałe rzeczy, gdy bierze je, czyni je czystymi”. Przekład: Myszor.

¹⁰⁶⁸ Tripp, *The ‘Sacramental System’...*, s. 258.

¹⁰⁶⁹ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 346.

¹⁰⁷⁰ NHC II, 59, 2-6: „Doskonali bowiem staną się przez pocałunek brzemienni i zrodzą. Dlatego i my sami całujemy się wzajemnie, przyjmując poczęcie z łaski, którą wśród nas mamy”. Przekład: Myszor.

¹⁰⁷¹ Marksches, *Valentinian Gnosticism...*, s. 423.

¹⁰⁷² Funk, [w:] *Valentinianische Abhandlung*, NHD, s. 521.

Narracja odbywa się w pierwszej osobie liczby pojedynczej¹⁰⁷³. Niekiedy mamy do czynienia z pierwszą osobą liczby mnogiej, zawsze jednak w wypowiedzi o charakterze metatekstowym¹⁰⁷⁴. Autor nie używa też nigdzie języka wspólnotowego – wyraża się w swym własnym imieniu. W miejscach, gdzie pojawia się polemika z odmiennymi poglądami, ich zwolennicy określani są w trzeciej osobie liczby mnogiej, lub jako „inni”¹⁰⁷⁵. Autor *Wykładu* wypowiada się o kościele, ale tylko w kontekście boskiego bytu, tworzącego część tetrady z innymi eonami¹⁰⁷⁶. Nie jest to kościół preegzystujący. *Wykład* najbardziej ze wszystkich tekstów walentyniańskich odpowiada charakterystyce tekstu powstałego w środowisku szkolnym. Dla samego autora, a może i dla walentyniańskich czytelników tekstu, forma wykładu musiała jednak wydawać się obca. Celem oswojenia została opatrzona prologiem sugerującym objawienie. Pokazuje to pośrednio, jakie formy odbioru treści religijnych dominowały we wspólnotach walentyniańskich.

Nas interesuje jednak nie tyle zasadnicza część *Wykładu*, co pięć niewielkich tekstów o charakterze liturgicznym, dołączonych do niego¹⁰⁷⁷. Współcześni badacze wyodrębniają je w sposób następujący:

- przy namaszczeniu (NHC XI, 40, 1-29);
- przy chrzcie A (NHC XI, 40, 30 – 41, 38)¹⁰⁷⁸;
- przy chrzcie B (NHC XI, 42, 1 – 43, 19);
- przy eucharystii A (NHC XI, 43, 20 – 43, 38);
- przy eucharystii B (NHC XI, 44,1 – 44, 37).

Dipla oddziela te dodatki od właściwego tekstu *Wykładu walentyniańskiego*. Także poszczególne teksty liturgiczne zostały wydzielone przy pomocy dipli – stanowią zatem świadomie wyodrębnione całości. Nie wiemy, czy zostały dołączone do *Wykładu* już przez jego autora, czy też zostały doń dodane później, na którymś z etapów przekazu tekstu¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷³ NHC XI, 22, 16 (koniektura); NHC 24, 30. 32-33.

¹⁰⁷⁴ NHC XI, 23, 32: μαρτ[ε]ί[α]ς ἵνα ἀπογινῇ ἀπεφύγοντες ἀ[λλ]α : „wejdźmy w to objawienie”; NHC XI, 28, 30. 36; 32, 37 (koniektura); 36, 38. Jedyne miejsce, które mogłoby wskazywać na włączenie przez autora w obręb „my” także adresatów: NHC XI, 26, 34-35, w wydaniu NHS 18 brzmi: ἀλλὰ οὐαεετ[ι]ν ηἱ ἐν ἐμῷ. Funk, BCNH C. 6, s. XXIX, uznaje jednak taką koniekturę za gramatycznie niedopuszczalną i poprawia: ηἱ ἐν τῷ 2[ι]ν ηἱ ἐν ηἱ.

¹⁰⁷⁵ NHC XI, 27, 33-34.

¹⁰⁷⁶ NHX XI, 29-26. Także w dalszym ciągu swego wykładu o generacjach eonów NHC XI, 30, 30-35; 31, 37.

¹⁰⁷⁷ Najlepszy obecnie tekst, bez przekładu: BCNH C 6, s. 325-227. Funk daje kilkadziesiąt lekcji odmiennych od standardowego wydania zawartego w NHS 18.

¹⁰⁷⁸ Tak w wydaniu Funka. W wydaniu Turnera tekst zaczyna się w l. 31. W tym wydaniu karta 40 ma 39 wersów (jest to prawdopodobnie błąd wydawniczy, przekład bowiem ma numerację wersów zgodną z wydaniem Funka).

¹⁰⁷⁹ Funk, [w:] *Valentinianische Abhandlung...*, s. 521.

Aby lepiej zrozumieć dodatki liturgiczne do *Wykładu*, należy przyjrzeć się najpierw innym tekstom walentyniańskim, które mówią szerzej o sakramentach¹⁰⁸⁰ – *Ewangelii Filipa* i *Wypisom z Theodota*. Ten pierwszy został już omówiony osobno, skupmy się zatem w tym miejscu na drugim z nich.

W *Wypisach* jest mowa o chrzcie jako kąpeli (λουτρόν)¹⁰⁸¹, podczas której zstępuje się do wody¹⁰⁸². Mamy także pośrednie wskazanie na istnienie walentyniańskiej katechezy przedchrzcielnej¹⁰⁸³. Theodot wymienia również praktyki rytualne konieczne przed chrztem:

Διὰ τοῦτο νηστεῖται, δεήσεις, εὐχαί, <θέσεις> χειρῶν, γονυκλισίαι

Z tego powodu (tj. dla ochrony przed złymi duchami: P.P.) istnieją posty, prośby, modlitwy, nakładania rąk, klęknięcia¹⁰⁸⁴.

Mamy tu do czynienia z całym szeregiem czynności o charakterze rytualnym. Są one poświadczone w źródłach niewalentyniańskich¹⁰⁸⁵, zwłaszcza zwyczaj postu potwierdzony

¹⁰⁸⁰ Turner, *Ritual...*, s. 84, wylicza szereg rytuałów praktykowanych w grupach gnostycznych, które grupuje w kilka zasadniczych kategorii: rytuały oczyszczenia, wyniesienia, namaszczenia, sakralnego posiłku, małżeństwa, rytuały związane z seksualnością, rytualne praktyki słowne, praktyki wstępowania i praktyki kontemplacyjne. Tego typu całościowe klasyfikacje nie przystają jednak do informacji, które można wydobyć ze źródeł.

¹⁰⁸¹ Excerpta ex Theodoto, 78, 2.

¹⁰⁸² Excerpta ex Theodoto, 83.

¹⁰⁸³ Excerpta ex Theodoto, 78, 2: „Ἐστὶν δὲ οὐ τὸ λουτρόν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἡμεν, τί γεγόναμεν ποῦ ἡμεν, [ἡ] ποῦ ἐνεβλήθημεν ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα τί γέννησις, τί ἀναγέννησις: Nie tylko sama kąpiel jest wyzwoleniem, ale także wiedza: kim jesteśmy? Czym się staliśmy? Gdzie jesteśmy? Gdzie zostaliśmy umieszczeni? Gdzie dążymy? Od czego jesteśmy wyzwoleni? Czym są narodziny? Czym powtórne narodziny?”. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 337, stwierdza, że autor kładzie nacisk na zbawczą rolę nie tylko samego aktu zanurzenia, ale przede wszystkim wiedzy. Pouczenie na temat wymienionych kwestii stanowić mogło treść walentyniańskich katechez przedchrzcielnych. E. A. Leeper, *From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite*, VCh 44 (1990), s. 9, uważa poza tym za „highly likely” także swego rodzaju dialog katechetyczny przed ceremonią chrzcielną lub podczas niej.

¹⁰⁸⁴ Excerpta ex Theodoto, 84. Przekład: Siejkowski (zmieniony). <θέσεις> jest uzupełnieniem Sagnarda, SCH 23. Akceptujemy je, taką bowiem praktykę potwierdzają inne źródła chrześcijańskie, natomiast możliwe odczytanie εὐχαί χειρῶν byłoby trudne do zrozumienia.

¹⁰⁸⁵ Justinus, 1 Apologia, 61, 2, wspomina o postach i modlitwach o charakterze wspólnotowym (choć trudno określić, czy dotyczyły one całej wspólnoty, czy tylko jej części). Justyn pisze: ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. Podobną do *Wypisów* listę daje Tertullianus, De baptismo, 20, 1, gdzie wymienia modlitwy, posty, modlitwę na klęczkach, czuwania i wyznanie grzechów (ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet, et cum confessione omnium retro delictorum); podobnie Traditio apostolica, 20, wymienia nakładanie rąk i codzienne egzorcyzmy, egzorcyzm biskupa, post, wspólną modlitwę na klęczkach w obecności biskupa, tchnienie biskupa, „pieczętowanie” (znakiem krzyża?) czoła, uszu i nozdrzy, całonocne czuwanie, czytania i pouczenia. W gminie, którą reprezentuje *Tradycja Apostolska* przygotowanie do chrztu było zatem wieloetapowe, prowadzone pod kontrolą biskupa i wspólnoty oraz w dużej mierze grupowe. Tekst Traditio apostolica, 20, prawdopodobnie składa się przynajmniej z dwóch warstw: wcześniejszej, regulującej ogólne postępowanie z katechumenami, i późniejszej – która przypisuje poszczególne działania odpowiednim urządzeniom kościelnym. Traditio apostolica, 20, 3. 7-8, to jest zalecenia dotyczące egzorcyzmów, wspólnej modlitwy w obecności biskupa, „pieczętowania”, są późniejszymi interpolacjami: *The Apostolic Tradition*, ed. Bradshaw..., s. 108.

jest już od końca I w.¹⁰⁸⁶ Z wymienionych rytuałów przynajmniej nakładanie rąk wymaga uczestnictwa dwóch osób¹⁰⁸⁷. Thomassen stawia tezę, że wzmianki o konsekracji i wyrzeczeniu się złych zwierchności także mogą dotyczyć aktów fizycznych¹⁰⁸⁸, sam jednak musi przyznać, że „nie można wykluczyć, że ten passus odnosi się jedynie do idei, a nie do konkretnego aktu”¹⁰⁸⁹. Elizabeth Leeper obok wyrzeczenia się złych duchów wyróżnia także egzorcyzm wody, jako najwcześniejsze świadectwo egzorcyzmów przedchrzcielnych¹⁰⁹⁰. W naszym jednak przekonaniu zdanie

Ταύτη θάνατος καὶ τέλος λέγεται τοῦ παλαιοῦ βίου τὸ βάπτισμα,
ἀποτασσομένων ἡμῶν ταῖς πονηραῖς Ἀρχαῖς, ζωὴ δὲ κατὰ Χριστόν, ἥς μόνος
αὐτὸς

W tym znaczeniu „chrzest” jest nazywany „śmiercią” i „kresem starego życia”, gdyż odrzucamy złe Zwierchności a <zaczynamy> „życie według Chrystusa” – jedynego Pana¹⁰⁹¹.

mówi raczej o samym akcie chrztu – że to właśnie on jest odrzuceniem grzechów – niż o osobnym rytuale stanowiącym jego część. Autor, jak słusznie zauważa Thomassen, nie miał zamiaru opisać procedury chrzcielnej jako takiej, stąd to, co możemy wywnioskować z jego przekazu, to tylko informacje cząstkowe. Skupił się on na wyjaśnieniu, dlaczego właściwie akty rytualne są spełniane i daje odpowiedź – z powodu działania złych mocy¹⁰⁹². Mimo tych ograniczeń mamy do czynienia z pewnym dowodem na istnienie fizycznych działań rytualnych, przynajmniej w części o charakterze wspólnotowym.

Do tak fragmentarycznej mozaiki walentyniańskich rytuałów pewną spójność mogą wnieść właśnie formuły liturgiczne zawarte w NHC XI. Jakkolwiek nie wydaje się słuszne wiązanie ich ze sobą – jako że choćby obecność dwóch formuł chrzcielnych i dwóch formuł

¹⁰⁸⁶ Didache 7, 4: „Przed chrztem powinni pościć i chrzczony, i udzielający chrztu, a także inni, jeśli mogą”. Przekład: Świderkówna.

¹⁰⁸⁷ Tertulian nie wspomina o publicznym charakterze wymienionych przez siebie praktyk, a w wypadku wyznawania grzechów wskazuje wręcz na indywidualny charakter (non publice confitemur).

¹⁰⁸⁸ Excerpta ex Theodoto, 77, 1; 82, 2.

¹⁰⁸⁹ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 337.

¹⁰⁹⁰ Excerpta ex Theodoto, 82, 2; Leeper, *From Alexandria to Rome...*, s. 7-8. Nie podzielamy jednak dalszej części wyводу Leeper, która, nie mając dostatecznego oparcia w źródłach, uznaje egzorcyzmy przedchrzcielne za innowację samego Walentyna, który wprowadził je do kościoła rzymskiego, gdzie zdomowały się na stałe, jak świadczy o tym *Tradycja apostołska*.

¹⁰⁹¹ Excerpta ex Theodoto, 77, 1. Przekład: Siejkowski.

¹⁰⁹² Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 339-342. Thomassen, w oparciu o przekaz *Wypisów*, tworzy schemat walentyniańskiego rytuału inicjacyjnego. Naszym celem nie jest jednak rekonstrukcja tego procesu, a jedynie podkreślenie jego wspólnotowego wymiaru, nie będziemy więc tutaj odnosić się do wątpliwości związanych z występowaniem i kolejnością poszczególnych czynności.

eucharystycznych wskazuje na złożony charakter tego zbioru – to każda z osobna jest zamkniętym w sobie tekstem, który nie wykazuje zmian redakcyjnych.

Formuła namaszczenia zawiera bezpośrednie wezwanie do Boga, a nadawca wyraża się w pierwszej osobie liczby mnogiej:

ϸωϵ [α]	Jest dla ciebie rzeczą
[ρακ] †η[ο]ϣ αττῆναϣ ἡπεκωη	właściwą, abyś teraz posłał
[ρε ἡ]ϸ πεχρηστος η̄[τ]ω2ϸ	swego syna Jezusa Chrystusa i namaścił
[ῃη]αν ξεκασε εναψκῃ	nas, abyśmy mogli rozdeptać grzbiety
[δα]η ἡκαταπατει ἡτη[ε] ἡῃ	węży i obrzydliwe skorpiony,
[2αϣ] αϣω ἡβω[τε] ἡῃ[ο]ϣ[ο]ο2ε	i wszelką moc diabła,
η̄ῃτδαη [τηρ]ϸ ἡγλαδβολος	dzięki największemu pasterzowi, którym jest
[2]τῃπαρ[χιη]οἰηηη ἡ[η]ϸ πε	Jezus Chrystus, przez którego
[χρ]η[ς]τος [α]β[α]λ 2ιτοοτ[ι] ἡ[τ]α2ῃ	pozналиśmy cię i wystawiamy cię ¹⁰⁹³ .
[οο]ωωηκ αϣω τῃ† [εαϣ] η̄εκ	

Formuła kończy się liturgicznym zwrotem i aklamacją: „który od teraz na zawsze zamieszkuje w wieczności eonów, na zawsze aż po niezgłębione eony eonów. Amen”¹⁰⁹⁴. Mamy tu do czynienia z doksologią, w której grupa zwraca się do Boga bezpośrednio, oddając mu chwałę¹⁰⁹⁵. Początkowe jedenaście linijek tekstu nie zachowało się lub też zachowało się w bardzo złym stanie. Możemy podejrzewać, że zawierały one liczniejsze nawiązania do samej ceremonii. Przysłówek „teraz (†η[ο]ϣ)” pozwala założyć, że recytacja modlitwy miała miejsce podczas samego rytuału¹⁰⁹⁶. Obecność aklamacji sugeruje, że modlitwa nie była odmawiana wspólnie przez zebranych, ale była recytowana przez prowadzącego zebranie czy też może przez udzielającego namaszczenia. Olej jako materialny wyraz rytuału wymienia także Theodot¹⁰⁹⁷. Sama treść formuły namaszczenia nie zawiera żadnych aluzji do śmierci – nie mamy tu zatem do czynienia z namaszczeniem towarzyszącym *apolytrois*, o czym będzie jeszcze mowa. Rytuał, któremu towarzyszyła formuła z kodeksu XI, musiał

¹⁰⁹³ NHC XI, 40, 11-20. ἡτη[ε] ἡῃ[2αϣ] przekładamy ad sensum.

¹⁰⁹⁴ NHC XI, 40, 24-29. NHS 28: „χ[ιη] †ηοϣ] ὁωοοη ψα α[ἡ]η2ε ἡ[τ]α[ι]ωηηα ἡῃ[α]ἡη [ψα] ηῃ[α]ἡη2ε ψ’α ἡαω[η] ἡατ[ῃ]ετοϣ ἡτε ἡαωη 2αηηη”. Wedle Funka, BCNH C. 6: „χι[η]ηψα ρῃ] ὁωοοη ψαα[ἡ]η2ε 2ῃ τς]γ[ηφ]ωηα ἡῃ[α]ἡη [χῃ] ἡῃ[α]ἡη2ε ψαηαω[η] ἡατ[ῃ]ετοϣ ἡτε ἡαωη 2αηηη: Który od początku na zawsze zamieszkuje w zgodzie (symfonii) eonów od wieków po niezgłębione eony eonów. Amen”.

¹⁰⁹⁵ NHC XI, 40, 20. Tak Turner, NHS 28; Funk, BCNH C. 6: τῃ†[εαϣ] η̄εκ.

¹⁰⁹⁶ Thomassen, *The Spiritual Seed*..., s. 356, określa tę modlitwę jako epiklezę.

¹⁰⁹⁷ Excerpta ex Theodoto, 82, 1. Thomassen, *The Spiritual Seed*..., s. 335, przekonująco uzasadnia, że zestawienie „chleb i olej” nie odnosi się do posiłku rytualnego, ale reprezentuje materialny wymiar rytów, podobnie jak woda – której to miejsce szczególnie dotyczy – jest materialnym znakiem chrztu. Za błędną trzeba uznać interpretację Alikina, *Earliest History*..., s. 59, który uważa, że chodzi tu o oliwę, będącą składnikiem wspólnotowego posiłku (teza, na poparcie której sam Alikin może przywołać tylko dwie, niejednoznaczne analogie: *Traditio apostolica* 5; *Acta Thomae* 29).

zatem mieć inny – prawdopodobnie inicjacyjny, jak w wielu wspólnotach wczesnochrześcijańskich¹⁰⁹⁸ – charakter.

Formuły chrzcielne mają inny charakter niż formuła namaszczenia. Nie są to teksty modlitewne, ale krótkie formy homiletyczne na temat znaczenia chrztu¹⁰⁹⁹. Formułę A otwiera ekspozycja podkreślająca nadprzyrodzony charakter tego, co ma być powiedziane:

π[εε] πε ππληρωμα ἡπκε	Oto samo sedno
φλλαιον ἡτгносис πεε	wiedzy. Oto,
ἡτ[α]ρογανῶ ηεν αβαλ 21	co objawił nam
τῡπῡδαεις ἡς πεχριστος	nasz Pan Jezus Chrystus
πῡμονογεῖνς	Jednorodzony ¹¹⁰⁰ .

Formy czasownika w pierwszej osobie liczby mnogiej i zaimka dzierżawczego tej liczby występują licznie zarówno w formule chrzcielnej A¹¹⁰¹, jak i w formule chrzcielnej B¹¹⁰². W formule A mamy jednak przejście do drugiej osoby liczby mnogiej, pojawiające się w cytacie, wprowadzone bowiem przez xε. Miejsce to jest bardzo zniszczone:

παρχоос xε [.....]	który powiedział, że []
ἡνωτῡ απ[κωε αβαλ ἡνε]	was dla odpuszczenia
τῡ[η]αβι πῡ[...]	waszych grzechów ¹¹⁰³ .

Funk proponuje ponadto dwie interesujące możliwości uzupełnienia lanki w linijce NHC XI, 41, 13: †ῡβαπτιζε („chrzczę”) lub ἡπ- (względnie ἡρογ-) xωκῡ („niech zanurzy” lub „niech zanurzą”)¹¹⁰⁴. Pierwsza wersja zdaje się być przez niego preferowana¹¹⁰⁵. Przyjęcie takiej lekcji wyraźnie wskazywałoby na sam moment rytualnej czynności, obojętnie czy byłoby to zanurzenie, czy też inny akt. Pierwsza osoba liczby mnogiej powraca w linijce 23, ale z powodu złego stanu tekstu nie jesteśmy w stanie wskazać, w którym miejscu

¹⁰⁹⁸ Ch. Munier, *Initiation chrétienne et rites d'onction (II^e – III^e siècles)*, ReSR 64 (1990), s. 115-125.

¹⁰⁹⁹ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 358.

¹¹⁰⁰ NHC XI, 40, 30-34. Greckie κεφαλαῖον może oznaczać nie tylko główny punkt, zasadniczą treść, ale także streszczenie: *Słownik grecko-polski*, t. 2..., s. 653. Dosłowne znaczenie ππληρωμα ἡπκεφλλαιον ἡτгносис mogłoby zatem brzmieć również „pełnia streszczenia wiedzy” (tak tłumaczy Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 357: „the fulness of the summary of knowledge”), fraza ta jednak sama w sobie jest wewnętrznie sprzeczna.

¹¹⁰¹ NHC XI, 40, 33. 36; 41, 23 (BCNH T. 14, NHS 28; BCNH C. 6), 41, 30, 41, 36 (BCNH T. 14, NHS 28)

¹¹⁰² NHC XI, 42, 26 (zniszczony kontekst). 28. 33. 35. 38

¹¹⁰³ NHC XI, 41, 13-15 (BCNH C. 6). BCNH T. 14 i NHS 28 nie proponują koniektury dla lanki w l. 14. Odnosnie do występowania perfektum względnego bez prefiksu względnego ἡτ: BCNH C. 6, s. XXXIV.

¹¹⁰⁴ BCNH C. 6, s. XXXIV

¹¹⁰⁵ Funk, NHD, s. 527 przekłada: „[ich (?) taufe (?)] euch zur [Vergebung] eurer Sünden”.

dokładnie kończy się cytatem. Kolejne linijki zawierają wykładnię teologiczną i gnostyczną egzegezę chrztu janowego.

W niektórych przynajmniej wypadkach walentyniański rytuał chrztu zakładał uczestnictwo co najmniej dwóch osób. Jego elementem było nakładanie rąk, o którym wspominają *Wypisy z Theodota*: „Oto dlaczego w czasie nakładania rąk mówią oni: «dla anielskiego odkupienia», to znaczy dla tego, co posiadają również aniołowie, aby ten, który otrzymał «odkupienie» czuł się ochrzczony w samo Imię, w którym również jego anioł został ochrzczony przed nim”¹¹⁰⁶. W kontekście „odpuszczenia” – jak nazywać mają drugi chrzest zwolennicy Marka¹¹⁰⁷ – również *Refutatio* wspomina o nałożeniu rąk przez biskupa¹¹⁰⁸.

Formuła chrzcielna A wspomina pierwszy chrzest (πισααρπ̅ π̅βαπτιςμα)¹¹⁰⁹, zaznaczając dwukrotnie, że jest on odpuszczeniem grzechów (πικωε δβαλ̅ π̅ιηναβι)¹¹¹⁰. Formuła B również wzmiankuje właśnie pierwszy chrzest¹¹¹¹, łącząc go (z powodu ubytków tekstu nie można dokładnie powiedzieć, w jaki sposób) z otrzymaniem zbawienia Chrystusa¹¹¹². Ireneusz wymienia kilka różnych obrzędów chrzcielnych połączonych z odpuszczaniem grzechów:

- Οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ’ ὕδωρ, καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν · <<Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων (...) εἰς ἔνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν Δυνάμεων>> : Inni przyprowadzają do wody i, chrzcząc, tak mówią: „W imię nieznanego Ojca wszechrzeczy (...) aż do połączenia, odpuszczenia i zjednoczenia Mocy”.
- Ἄλλοι δὲ Ἑβραϊκὰ ὀνόματα ἐπιλέγουσι πρὸς τὸ μᾶλλον καταπλήξασθαι τοὺς τελουμένους : Inni zaś wypowiadają imiona hebrajskie dla większego zadziwienia inicjowanych.
- Ἄλλοι δὲ πάλιν τὴν λύτρωσιν ἐπιλέγουσιν οὕτως· (...) Καὶ ταῦτα μὲν ἐπιλέγουσιν αὐτοὶ τελοῦντες. Ὁ δὲ τετελεσμένος ἀποκρίνεται (...) Εἴτ’ ἐπιλέγουσιν οἱ παρόντες· <<Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ’ οὗς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται.>> Ἐπειτα μυρίζουσι τὸν τετελεσμένον τῷ ὁπῶ τῷ ἀπὸ βαλσάμου· τὸ γὰρ μύρον τοῦτο τύπον τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας εἶναι

¹¹⁰⁶ Excerpta ex Theodoto, 22, 5.

¹¹⁰⁷ *Refutatio* VI, 41, 2: „Οἷς μετὰ τὸ <πρῶτον> βάπτισμα καὶ ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν”. Zdaniem Lewis, *Apolytrosis*..., s. 556, drugi chrzest nosił nazwę „apolytrosis” właśnie jako odrębny rytuał przedśmiertny, którego najważniejszą treścią było duchowe odkupienie, symbolizowane przez namaszczenie. Wedle niej, nie jest wcale oczywiste, że apolytrosis musiała być poprzedzona jakimś „pierwszym chrztem”. *Refutatio* rzeczywiście stwierdza, że nazwą własną rytuału było „apolytrosis”, nie zaś drugi chrzest, które to określenie mogło mieć już tylko wymiar metaforyczny.

¹¹⁰⁸ *Refutatio* VI, 41, 4.

¹¹⁰⁹ NHC XI, 40, 38; 41, 10-11. 21-22.

¹¹¹⁰ NHC XI, 41, 10-11. 22-23. W dużej części mamy do czynienia z koniekturami, zaakceptowanymi jednak przez wszystkich wydawców.

¹¹¹¹ NHC XI, 42, 39.

¹¹¹² NHC XI, 43, 18-19: αἰψ̅ς[ιπ̅σοτε̅ π̅πεχρη̅στ]ος.

λέγουσιν : Inni znowu tak wypowiadają odkupienie. (...) I takimi słowami wypowiadają odkupienie ci, którzy wtajemniczają. Wtajemniczony zaś odpowiada. (...) Wówczas obecni mówią: „Pokój wszystkim, na których spoczywa imię”. Następnie namaszczają wtajemniczonego sokiem drzewa balsamowego. Powiadają bowiem, że ten olej odpowiada woni, która jest nad wszechrzeczą.

- Ἐνιοὶ δ' αὐτῶν τὸ μὲν ἄγειν ἐπὶ τὸ ὕδωρ περισσὸν εἶναι φάσκουσι, μίξαντες δὲ ἔλαιον καὶ ὕδωρ ἐπὶ τὸ αὐτὸ μετ' ἐπιβρόψεων <τινῶν> ὁμοιοτρόπων αἷς προειρήκαμεν, ἐπιβάλλουσι τῇ κεφαλῇ τῶν τελουμένων καὶ τοῦτ' εἶναι τὴν ἀπολύτρωσιν θέλουσι. Μυρίζουσι δὲ καὶ αὐτοὶ τῷ βαλσάμῳ : Niekórzy z nich uważają, że zabiegi nad wodą są zbyteczne, mieszają więc oliwę i wodę razem, wymawiając wezwania takie same, o jakich powiedzieliśmy, i wylewają na głowę inicjowanych. I uważają, że to jest odkupienie. I oni namaszczają balsamem.
- Wspomina Ireneusz wreszcie i takich, którzy odrzucają fizyczny wymiar rytuału, uważając, że „Εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἁρρήτου μεγέθους : samo poznanie niewymownej wielkości jest doskonałym odkupieniem”¹¹¹³.

Wszystkie powyższe opisy rytuału chrzcielnego walentynian, praktykowanego zapewne w różnych grupach i w różnym czasie, zakładają uczestnictwo wspólnoty. Konieczne są osoby inicjujące. Wypowiadane są stosowne formuły. W jednym wypadku Ireneusz zaznacza, że odbywa się rytualny dialog. Przy tym samym opisie mamy nawet informację o obecności większej ilości osób (οἱ παρόντες).

Skoro jednak obie formuły mówią o pierwszym chrzcie, musiał mieć miejsce także drugi. Thomassen twierdzi, że z racji wystarczalności pierwszego chrztu, drugi był tylko koncepcją teologiczną i miał mieć miejsce dopiero w zaświatach¹¹¹⁴. Źródła skłaniają nas jednak do innych wniosków. *Refutatio* podaje, że drugi chrzest jest u markozjan powtórным odpuszczeniem grzechów, a zatem pierwszy także je odpuszcza¹¹¹⁵. Co do tego, że pierwszy chrzest jest odpuszczeniem grzechów, panowała zgoda między walentynianami a innymi chrześcijanami¹¹¹⁶. Drugi chrzest – *apolytrosis* – spełniany na łożu śmierci, dawał zwolennikom Marka powtórą szansę oczyszczenia się ze wszystkich grzechów popełnionych od momentu pierwszego chrztu¹¹¹⁷. W niektórych innych rzymskich wspólnotach

¹¹¹³ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 21, 3-4.

¹¹¹⁴ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 359.

¹¹¹⁵ *Refutatio* VI, 41, 2: <ὥς> δυναμένους μετὰ τὸ ἅπαξ βαπτισθῆναι <αἱ ἁμαρτάνον>τας πάλιν τυχεῖν ἀφέσεως.

¹¹¹⁶ Förster, *Marcus Magus...*, s. 155.

¹¹¹⁷ Förster, *Marcus Magus...*, s. 155. Aspekt ten pomija zupełnie Lewis, *Apolytrosis...*, s. 542, widząc w apolytrosis jedynie rytuał przejścia z jednego świata do drugiego. Zdecydowanie podkreśla, że o ile chrzest włącza do wspólnoty kościoła, o tyle apolytrosis markozjan była rytuałem separującym ducha od ciała, stąd oba obrzędy nie miały ze sobą nic wspólnego. Jest jednak możliwe, że apolytrosis mogła być udzielana także

chrześcijańskich, grzechy popełnione po chrzcie można było zmazać tylko dzięki pokucie i to tylko jeden raz¹¹¹⁸. Możliwość przedśmiertnego oczyszczenia mogła być zatem czynnikiem przysparzającym Markowi zwolenników.

Rytuał przedśmiertny (określony czasownikowo jako odpuszczanie – „redimere”) z użyciem oleju i wody jako pierwszy opisał Ireneusz, choć nie połączył go z żadną konkretną grupą:

Alii sunt qui mortuos redimunt ad finem defunctionis, mittentes eorum capitibus oleum et aquam, siue praedictum unguentum cum aqua, et supradictis inuocationibus.

Inni zaś odkupują zmarłych w momencie umierania, kładąc im na głowy olej i wodę, albo wspomnianą maść z wodą, i wypowiadając wezwania¹¹¹⁹.

Thomassen słusznie zauważa, że taki rytuał oczyszczenia nie był alternatywą dla inicjacji chrzcielnej, ale jej przypomnieniem w obliczu śmierci¹¹²⁰. *Refutatio* w swoim ujęciu *apolytrosis* nie wspomina o namaszczeniu i nie wydaje się, aby oba opisy były od siebie zależne¹¹²¹. Wedle tego źródła w obrzędzie przedśmiertnej *apolytrosis* uczestniczyły przynajmniej dwie osoby, z których jedna (według *Refutatio* – biskup) namaszczała i wypowiadała stosowne formuły. Ireneusz co prawda nie zaznacza, że była to jedna osoba – *Refutatio* jednak precyzuje tę kwestię. Bez wątplenia osoba ta zajmowała wyróżnione miejsce we wspólnotcie, według *Refutatio* bowiem formuły te nie były znane wszystkim członkom grupy.

Jednak wiedza o tych formułach musiała w jakiś sposób przekraczać granice wspólnotowe, bowiem formuła, którą przytacza Ireneusz¹¹²² po zacytowanym wyżej opisie

osobom jeszcze w ogóle nieochrzczonym. Wówczas miałyby także aspekt włączający – taką możliwość dopuszcza Lewis, *Apolytrosis...*, s. 556-557.

¹¹¹⁸ Hermas, Pastor 31, 6 (Mandata 4, 6). Na gruncie afrykańskim, być może pod wpływem rzymskim, potwierdza to Tertullianus, De poenitentia 9. Niektórzy negowali jednak w ogóle możliwość odpuszczenia grzechu po chrzcie: Hermas, Pastor, 31, 1 (Mandata 4, 1), lub odpuszczenia pewnych kategorii szczególnie ciężkich grzechów: Tertullianus, De pudicitia 9, 9. Grupa skupiona wokół autora *Refutatio* zdecydowanie odrzucała wprowadzone przez biskupa rzymskiego Kaliksta praktyki odpuszczania grzechów, choć, być może dopuszczała jakieś formy pokuty: *Refutatio* 9, 12, 20-24.

¹¹¹⁹ Irenaeus, Adversus haereses, 1, 21, 5. Tekst grecki dla tego miejsca się nie zachował. Dziękujemy prof. Benedetto Bravo za sugestie dotyczące przekładu tego passusu.

¹¹²⁰ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 364. Thomassen uważa ponadto, że w opisie obrzędu nie ma wzmianki o tym, że określano go jako odpuszczenie (*apolytrosis*) i że opis Ireneusza jest nieadekwatny. Na jakiej jednak podstawie mamy uznać inne opisy walentyniańskiego chrztu u Ireneusza za trafne, a ten jeden odrzucić? Nie we wszystkich tych opisach występuje zresztą sam termin „*apolytrosis*”. Określanie obrzędu przedśmiertnego tym terminem potwierdza dobrze poinformowany autor *Refutatio*.

¹¹²¹ *Refutatio*, 6, 41, 4. Lewis, *Apolytrosis...*, s. 526, uważa, że *Refutatio* jest w tym miejscu zależne od Ireneusza. Nie podaje jednak źródła swego przekonania.

¹¹²² Irenaeus, Adversus haereses 1, 21, 5. Niemal tę samą formułę przytacza Epifaniusz, opisując grupę herakleonitów, będącą jego własnym tworem: Panarion, 36, 3, 1-6.

rytuału przedśmiertnego, jest bardzo zbliżona do tej, którą zawiera w koptyjskim przekładzie pierwsza *Apokalipsa Jakuba*¹¹²³. Wskazuje to na istnienie ustalonych modlitw przedśmiertnych, używanych przez różne grupy chrześcijańskie w II w.

Kwestią otwartą pozostaje, czy w rytuale przedśmiertnym uczestniczyły również inne osoby¹¹²⁴. Rzymska tradycja pogrzebowa zakładała obecność przy umierającym członków rodziny, zaangażowanych w różne czynności rytualne¹¹²⁵. Były to jednak obrzędy rodzinne, nie angażujące kapłanów. Jeśli chodzi o chrześcijan, to do IV w. o rytuałach przedśmiertnych i pogrzebowych nie wiemy prawie nic¹¹²⁶. Obecność przynajmniej członków rodziny wydaje się jednak bardzo prawdopodobna – ktoś musiał czuwać przy umierającym, aby w odpowiednim momencie wezwać biskupa. Nic nie sugeruje, aby osoby te podczas sprawowania rytuału musiały opuszczać pomieszczenie. Co więcej, fakt, że inwokacje są szeptane na ucho, może znaczyć także, iż chciano zachować ich sekretność przed stojącymi obok członkami rodziny. Zdaniem Lewis, rytuał markozjan stanowił przejście od czysto rodzinnej ceremonii rzymskiej do ceremonii publicznej – zamiast ojca rodziny, zmarłego opatruje na drogę w zaświaty wyspecjalizowany funkcjonariusz gminy¹¹²⁷.

Choć $\pi\kappa\omega\epsilon \alpha\beta\alpha\lambda$ z formuły chrzcielnej A, którego podstawowe znaczenie to „odpuszczenie”¹¹²⁸ nie jest odpowiednikiem greckiego $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\omega\varsigma\iota\varsigma$ ¹¹²⁹, to jednak znaczenia obydwu terminów się zazębiają, a $\kappa\omega \epsilon\beta\omicron\lambda$ bywa w niektórych kontekstach traktowane jako koptyjski ekwiwalent greckiego $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\omega$ ¹¹³⁰. Możemy zatem zasadnie uważać, że teologia chrztu u markozjan i u użytkowników formuł chrzcielnych z XI kodeksu była przynajmniej w pewnej mierze zbieżna.

¹¹²³ Schoedel, NHS 11, s. 66, podaje zakres NHC V, 33, 11 – 35, 25. Lewis, *Apolytrosis...*, s. 543-545, podaje zakres NHC V 33, 16 – 34, 16. Dokładnie natomiast jest to partia NHC V 33, 16 – 34, 7; 34, 16-17. Partii tej odpowiada CT 20, 12 – 21,7; 21, 17-18. Formuły w IApJac zawierają dodatkowe niezachowane u Ireneusza elementy.

¹¹²⁴ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 21, 3. W cytowanym już miejscu Ireneusz zaznacza, że w trakcie obrzędu odkupienia odbywa się wymiana formuł liturgicznych pomiędzy inicjowanym, inicjującym i towarzyszącymi osobami (οἱ παρόντες/ qui astant).

¹¹²⁵ J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1996, s. 43-44.

¹¹²⁶ Lewis, *Apolytrosis...*, s. 537-542.

¹¹²⁷ Lewis, *Apolytrosis...*, s. 539.

¹¹²⁸ *Podręczny słownik...*, s. 54.

¹¹²⁹ Według *Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index*, angefertigt F. Siegert, Tübingen 1982, s. 88, nr 200 A, takim odpowiednikiem jest czasownik $\sigma\omega\tau\epsilon \epsilon\beta\omicron\lambda$, o znaczeniu podstawowym „wybawiać”. Zauważmy jednak, że dla obu czasowników (to jest także dla $\kappa\omega \epsilon\beta\omicron\lambda$) *Nag-Hammadi-Register...*, s. 57, nr. 55 i *Nag-Hammadi-Register...*, s. 88, nr 200 A, daje jako greckie odpowiedniki $\alpha\phi\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ i $\alpha\phi\epsilon\varsigma\iota\varsigma$, czyli „uwalniać” i „uwolnienie”.

¹¹³⁰ *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, hrsg. H. Förster, Berlin – New York 2002, s. 85, gdzie w ten sposób rozumiane $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\omega$ ma znaczenia: „zahlen”, „verausgeben”, „lostrennen”, „lösen”. Förster, przeciwieństwie do Siegerta, opiera się na źródłach dokumentowych.

Ostatnie dwa teksty są zgodnie interpretowane przez badaczy jako dotyczące eucharystii. W formule eucharystycznej B kilkakrotnie wspomina się pokarm (τροφε)¹¹³¹, raz również – pokarm i napój łącznie¹¹³². Co prawda, terminy te nie pojawiają się w formule A, ale uprawdopodobniają rozumienie zdania [Τῶν]ωπρμα[τ ἰτοοτῆ τῆρευχαρ]στει πω[τ¹¹³³ nie jako zwykłego modlitewnego dziękczynienia, ale właśnie jako formuły używanej podczas celebracji eucharystycznej¹¹³⁴. W formule eucharystycznej A, formy pierwszej osoby liczby mnogiej nie występują w zachowanym tekście, niemniej rekonstruuje się je w koniekturach¹¹³⁵. Bardzo źle zachowana formuła eucharystyczna B ma pierwszą osobę liczby mnogiej widoczną w jednym miejscu, w zniszczonym kontekście¹¹³⁶. Oba teksty kończą się doksologiami: „Chwała Tobie przez twego syna i potomka Jezusa Chrystusa od teraz na wieki. Amen”¹¹³⁷ oraz: „Chwała Tobie na zawsze. Amen”¹¹³⁸. W modlitwach eucharystycznych, podobnie jak w modlitwie namaszczenia, mamy do czynienia z komunikacją między Bogiem (w drugiej osobie liczby pojedynczej) a wspólnotą. W imieniu wspólnoty modlitwę wypowiada przewodniczący, a zebrani potwierdzają jej treść aklamacją.

Dla markozjan *Refutatio* poświadcza fakt sprawowania eucharystii także przez kobiety. Co prawda, mowa jest tutaj także o uczestnictwie Marka, założyciela wspólnoty, ale ponieważ informacji tej nie podaje Ireneusz, element ten musiał być zapewne wprowadzony później, może tylko w rzymskiej wspólnocie markozjan:

Ὅς καὶ ποτήριον πάλ<ιν> ἕτερον κινῶν ἐδίδου γυναικὶ εὐχαριστεῖν αὐτὸς
παρεστώς

On zaś [Marek: P.P.] mieszając kielich, podawał go kobiecie, aby sprawowała eucharystię,
sam zaś stał na uboczu¹¹³⁹.

Ewangelia Filipa kilkakrotnie wspomina o eucharystii – raczej jednak w kontekście teologicznym niż rytualnym. Wiemy tylko, że dziękczynienie sprawowano nad kielichem zawierającym wino zmieszane z wodą:

¹¹³¹ NHC XI, 44, 19. 21.

¹¹³² NHC XI, 44, 35: τροφη μή[ουχογ]. „Napój” został wprowadzony w koniekturze, co do której między NHS 28 a BCNH C. 6 panuje jednak zgoda.

¹¹³³ NHC XI, 43, 20-21.

¹¹³⁴ Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 360.

¹¹³⁵ NHC XI, 43, 20 dwa razy. Koniektury te zostały przyjęte przez wszystkich wydawców.

¹¹³⁶ NHC XI, 44, 22.

¹¹³⁷ NHC XI, 43, 36-38: πε]αγ нек зитпекωн[ре пω]п]мисе іпс пхрн[с[т[ос х]н[тн]оу ψαανη2ε 2ανηη.

¹¹³⁸ NHC XI, 44, 36-37: πεαγ нек ψαανη2[ε 2α]ηηη.

¹¹³⁹ *Refutatio*, 6, 41, 1.

ΠΠΟΤΗ

ΡΙΟΝ ΠΠΩΑΝΑ ΟΥΠΤΑΥ ΗΡΠ ΠΜΑΥ ΟΥ
 ΠΤΑΥ ΜΟΟΥ ΕΥΚΗ ΕΖΡΑΙ ΕΠΤΥΠΟΣ Π
 ΠΕΠΠΟΥ ΕΤΟΥΡΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙ ΕΧΩΥ

Kielich

modlitwy zawiera zarówno wino, jak
 i wodę. Ustanowiony został dla znaku
 krwi. Składa się nad nim dziękczynienie¹¹⁴⁰.

Przytoczona w logionie 26b modlitwa eucharystyczna (ΖΠ ΤΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ) Jezusa jest prawdopodobnie też tekstem liturgicznym¹¹⁴¹. Z kolei logion 23b sugeruje, że spożywanie ciała i krwi Chrystusa ma także znaczenie symboliczne:

ΛΙΑ ΤΟΥΤΟ ΠΕΧΑΥ ΧΕ

ΠΕΤΟΥΗ ΑΗ ΠΤΑΡΑΥ ΑΥΩ ΠΥΩ Η
 ΠΑΠΠΟΥ ΠΠΤΑΥ ΠΠΖ ΖΡΑΙ ΠΖΗΤΥ ΑΥ
 ΤΕ ΤΕΥΑΡΑΥ ΠΕ ΠΛΟΓΟΣ ΑΥΩ ΠΕΥΠΠΟΥ
 ΠΕ ΠΠΠΑ ΕΤΟΥΑΑ ΠΕΠΤΑΖΧΙ ΠΑΕΙ ΟΥ(Η)
 ΤΕΥ ΤΡΟΦΗ ΑΥΩ ΟΥΠΤΑΥ ΩΥ ΖΙ ΠΩ

Dlatego więc powiedział:

„kto nie spożywa mego ciała i nie pije
 mojej krwi, nie ma życia w sobie”. Co
 to znaczy? Jego ciałem jest słowo, a jego krwią jest
 Duch Święty. Kto je przyjmuje, ma
 pokarm i napój, i odzienie¹¹⁴².

Nawet w tym zdaniu sens symboliczny nie wyklucza dosłownego odczytania. Zdanie o pokarmie, napoju i odzieniu dla tych, którzy słuchają słowa Pańskiego i mają jego Ducha, wskazywać może na wewnętrzną dobroczynność w praktyce wspólnoty walentyniańskiej. Świadczy o tym zwłaszcza dodanie „odzienia”, które nie znajduje wyjaśnienia w zdaniu o ciele i krwi pańskiej, zestawionych jako odpowiedniki krew – Słowo, ciało – Duch. Trójelementowe wyliczenie nie może zatem być jeszcze jednym komentarzem do zdania Jezusa. Jest to odesłanie do rzeczywistości społecznej tej wspólnoty. Chyba także do eucharystii odnosi się wyrwany z kontekstu logion 98¹¹⁴³. Rozbudowany opis modlitwy nad kielichem wina obecny jest także w opisie praktyk Marka zawartym u Ireneusza¹¹⁴⁴. *Wypisy z Theodota* wspominają natomiast chleb jako materialny wymiar eucharystii¹¹⁴⁵.

Formuły liturgiczne z XI kodeksu, ukazane w kontekście innych świadectw na temat praktyk liturgicznych walentynian, wskazują na rozbudowany charakter wspólnotowych celebracji w tych grupach. Thomassen podkreśla, że mamy do czynienia z liturgią bardzo podobną do tych praktykowanych w innych grupach chrześcijańskich – przynajmniej

¹¹⁴⁰ NHC II, 75, 14-17. Przekład: Myszor.

¹¹⁴¹ NHC II, 58, 10-14. Tak sugeruje też Myszor, Biblioteka, s. 268.

¹¹⁴² NHC II, 57, 3-8. Przekład: Myszor.

¹¹⁴³ NHC II, 74, 36 – 75, 2.

¹¹⁴⁴ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 13, 2.

¹¹⁴⁵ *Excerpta ex Theodoto*, 82, 1. Komentarz: Thomassen, *The Spiritual Seed...*, s. 335-336. Z tego, że nie wzmiankuje się wina, Thomassen wyciąga wniosek, że go nie używano. Ponieważ jednak chleb jest tylko synekdochą całej eucharystii, wniosek ten nie jest uprawniony.

w wymiarze czynności rytualnych. Jego zdaniem wszystkie trzy obrzędy: namaszczenie, chrzest i eucharystia stanowiły część rytu inicjacyjnego, poprzedzonego okresem przygotowawczym. Warto podkreślić, że schemat obrzędu, w którym namaszczenie występuje przed zanurzeniem jest potwierdzony dla wspólnot ze wschodniej części cesarstwa, zwłaszcza z Syrii. Na zachodzie, obok namaszczenia przed zanurzeniem, mamy także drugie namaszczenie po zanurzeniu¹¹⁴⁶. Werbalny aspekt rytu był już jednak u walentynian odmienny i nawiązywał do kategorii ściśle walentyniańskich, co nas jednak w tym miejscu nie interesuje¹¹⁴⁷. Ireneusz i *Refutatio*, a pośrednio także formuły chrzcielne z NHC XI, zaświadcza, że istniały inne poza właściwym chrztem rytuały oczyszczenia, zwłaszcza rytuały przedśmiertne.

Wysoce prawdopodobne, że eucharystia, podobnie jak w innych wspólnotach, stanowiła także element spotkań wspólnotowych. Była jedną z głównych płaszczyzn, na których wspólnota potwierdzała swą jedność.

Same formuły zakładają obecność wspólnoty, która pojmuje siebie jako całość („my”). Homiletyczna natura formuł chrzcielnych potwierdza również istnienie nauczania inicjacyjnego lub poinicjacyjnego. Nauczanie takie, obok zebrania wspólnotowego z eucharystią, należy do głównych osi struktury komunikacyjnej w grupach walentyniańskich. Nie znamy stopnia jego sformalizowania, ale *Wypisy z Theodota* pozwalają nam przypuszczać, że mogło być ono dość złożone i składać się z szeregu czynności. Aklamacje sugerują, że modlitwa była prowadzona, to znaczy że istniał określony porządek celebracji. Poświadczenie wspólnotowego charakteru chrztu i występowania dialogów liturgicznych w niektórych wspólnotach walentyniańskich daje nam Ireneusz. Same akty namaszczenia, chrztu i eucharystii wymagają uczestnictwa przynajmniej dwóch osób, jednak świadectwa zewnętrzne i analogie z innymi grupami chrześcijańskimi pokazują, że odbywały się one w obecności wspólnoty.

Nie wiemy, jaki status miały osoby prowadzące modlitwę czy udzielające sakramentów. *Ewangelia Filipa* i *Wypisy z Theodota* milczą na temat urzędowego charakteru tych czynności. Milczenie to zwraca uwagę, ale nie jest argumentem, który pozwalałby stwierdzić, że wspólnota walentyniańska nie zastrzegła czynności sakramentalnych dla określonych kategorii osób. Dopiero *Refutatio* daje nam wyraźny dowód, że przynajmniej

¹¹⁴⁶ Pierwsze i najbardziej jednoznaczne świadectwa, *Traditio Apostolica* 21, 19-20; Munier, *Initiation...*, s. 115-118.

¹¹⁴⁷ Thomassen, *Baptism...*, s. 895-896. Thomassen zauważa, że to właśnie źródła walentyniańskie dają nam w ogóle pierwsze poświadczenie dla kilku praktyk związanych z chrześcijańskim rytuałem inicjacyjnym. Dotyczy to namaszczenia, poświęcenia wody chrzcielnej i oleju, przedchrzcielnych ceremonii o charakterze egzorcyzującym.

rzymska wspólnota markozjan posiadała urząd biskupa i jedyny raz w wypadku grup walentyniańskich pozwala nam mówić o pozycji, która w strukturze przywództwa grupy ma charakter instytucjonalny.

Modlitwa Pawła

Ten króciutki tekst, którego pierwsze linijki uległy zniszczeniu, został opatrzony tytułem *Modlitwa Pawła Apostoła* (προσευχη πα[ύλου] ἀποστόλου)¹¹⁴⁸. Nie wnosi on wiele do naszego tematu. Michael Kaler przekonująco udowadnia, że *Modlitwa* – jako wprowadzenie w ezoteryczną myśl chrześcijańską, której patronuje Paweł Apostoł – celowo otwiera kodeks I¹¹⁴⁹. Uważa on jednak, że została ona, jeśli nawet nie skomponowana w całości, to przynajmniej mocno zmieniona przez skrybę komponującego cały kodeks¹¹⁵⁰. Naszym zdaniem nie ma powodu, by przyjmować takie założenie. To prawda, że *Modlitwa* zawiera wiele terminów, które występują w tekstach kodeksu I, ale zauważmy – co czyni sam Kaler w apendiksach do swego artykułu – że również poszczególne teksty kodeksu I dzielą szeroki zasób wspólnego słownictwa. *Modlitwa* posiada jednak także niepotwierdzony w innych tekstach z Nag Hammadi, kluczowy naszym zdaniem termin εὐαγγελιστής, który wskazuje na pierwotny kontekst jej powstania.

Podmiot wyraża się w pierwszej osobie liczby pojedynczej. *Modlitwa* ma charakter błagalny, ale treści prośb są bardzo ogólne i dotyczą zarówno uleczenia ciała, jak i uzyskania wiedzy o boskich tajemnicach¹¹⁵¹. Kończy się ona doksologią¹¹⁵², co Wincentemu Myszorowi pozwala przypuszczać, że mogła być wykorzystywana podczas liturgii¹¹⁵³. Faktycznie doksologia zakończona aklamacją „amen” funkcjonowała w kontekstach liturgicznych¹¹⁵⁴, niemniej umieszczano ją powszechnie na końcu różnego typu dzieł chrześcijańskich¹¹⁵⁵,

¹¹⁴⁸ NHC I, B 8-9.

¹¹⁴⁹ M. Kaler, *The Prayer of the Apostle Paul in the Context of Nag Hammadi Codex I*, JECS 16 (2008), s. 325-334.

¹¹⁵⁰ Kaler, *The Prayer...*, s. 135.

¹¹⁵¹ Jak celnie zauważa G. MacRae, *Prayer and Knowledge of Self in Gnosticism*, [w:] *Prayer in Antiquity and in Early Christianity. Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies Yearbook 1978-1979*, Tantur – Jerusalem 1981, s. 109, *Modlitwa* pokazuje, że posiadanie zbawczej gnozy nie stało na przeszkodzie, by prosić Boga o zbawienie i oświecenie. Jest to dla nas przestroga, by nie wyciągać daleko idących wniosków na temat kultu i organizacji tylko na podstawie znajomości doktryny.

¹¹⁵² NHC I, B 3-7.

¹¹⁵³ Myszor, *Biblioteka...*, s. 37.

¹¹⁵⁴ Justinus, 1 Apologia 65, 3; 67, 5 (kończy modlitwę nad darami).

¹¹⁵⁵ Na przykład Clemens Romanus, Ad Corinthios 65, 2; Martyrium Polycarpi 21, Clemens Alexandrinus, *Que dives salvetur* 42.

a także w modlitwach, które funkcjonowały poza kontekstem liturgicznym, w obrębie innych tekstów¹¹⁵⁶. Nie jest to zatem wiele ważący argument.

Chcielibyśmy jednak zwrócić uwagę na następującą frazę:

ΖΗΤΩ ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ

[ΝΓ]COTE ΠΤΑΠCΥΧΗ· ΝΟΥΑΕΙΗ

przez ewangelistę

zbaw moją duszę świetlistą¹¹⁵⁷.

Ta osobliwa fraza ma sens w kontekście zgromadzenia liturgicznego, w czasie którego czyta się ewangelię. *Modlitwa Pawła* może być w istocie modlitwą lektora przed czytaniem lub po. Oczywiście przypisanie jej Pawłowi Apostołowi jest wtórne, gdyby chciano bowiem stworzyć pseudepigraf, nie wspomniano by w tekście o ewangelistcie, co nawet dla czytelników w II w. musiało być oczywistym anachronizmem. Termin „ewangelista” pojawia się w Nowym Testamencie trzykrotnie: Ef¹¹⁵⁸, 2 Tm¹¹⁵⁹, Dz 21, 8 (niejaki Filip ewangelista) – ale zawsze jako rzeczownik pospolity, proste określenie jednego z zadań w gminie chrześcijańskiej. W *Modlitwie* natomiast dotyczy on niewątpliwie określonego ewangelisty, znanego z kontekstu, w którym modlitwa została wypowiedziana.

Wystąpienie tego słowa pozwala nam zresztą określić bliżej *terminus post quem* tego tekstu. Co prawda już Justyn zaświadcza o czytaniu tekstów ewangelii podczas zgromadzenia¹¹⁶⁰, jednak samego słowa „ewangelista” nie używa. Zwróćmy uwagę na tak zwany *Apostolski Porządek Kościelny*, a dokładnie na tę jego część, którą datuje się na połowę II w. Są tam opisane cechy charakteryzujące lektora (ἀναγνώστης), który musi wypełniać swe zadanie wiedząc, że: „ὅτι εὐαγγελιστῶν τόπον ἐργάζεται (działa jakby w miejsce ewangelistów)”¹¹⁶¹. W tym miejscu nie mamy do czynienia z pospolitym wskazaniem na „tych, którzy głoszą ewangelię”, ale konkretnie na tych, których uważa się za autorów tekstów czytanych przez lektora. W późniejszym okresie dopiero Orygenes używał

¹¹⁵⁶ Clemens Romanus, Ad Corinthios 61, 3.

¹¹⁵⁷ NHC I, A 21-22. Przekład: Myszor.

¹¹⁵⁸ Ef 4, 11 καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.

¹¹⁵⁹ 2 Tm 4, 5: σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν, κακοπάθησον, ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον.

¹¹⁶⁰ Justinus, 1 Apologia 67, 3. Nie nazywa ich jednak ewangeliami tylko τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Canon Muratori, 1-32, mówi już o ewangeliiach, które czyta się podczas zgromadzenia, podobnie Acta Petri (Actus Vercellenses) 20, przyjmując wspólnotowe czytanie ewangelii za coś oczywistego. Z Ireaneus, Adversus haereses, 2, 27, 2, wynika, że także w Lyonie czytano ewangelie publicznie, a ponieważ Ireneusz wyraźnie określił listę (Adversus haereses, 3, 11, 8) czterech ewangelii, należy przypuszczać, że czytano właśnie te.

¹¹⁶¹ Ordo ecclesiastica apostolorum, 19.

terminu εὐαγγελιστής w znaczeniu autora spisanego tekstu ewangelii¹¹⁶². Na zachodzie zastosował go jako pierwszy Tertulian¹¹⁶³.

Tertulian pisze¹¹⁶⁴, że na zgromadzeniach heretyków (a mógł tu mieć na myśli marcjonitów lub walentynian, najpewniej jednak tak jednych, jak i drugich) czyta się Pismo, chociaż lektor (lector) nie jest określonym urzędem, jak na gminach, które Tertulian zna¹¹⁶⁵, czytają bowiem członkowie wspólnoty (nie wiemy, w jaki sposób wskazywani). Reakcję walentynian w czasie publicznego czytania opisuje Ireneusz:

Tantae sunt de uno inter eos diversitates, de eisdem Scripturis varias habentes sententias. Et uno eodem que sermone lecto, universi obductis superciliis agitantes | capita, valde quidem altissime se habere sermonem dicunt, non autem omnes capere magnitudinem ejus intellectus qui ibidem continetur, et propter hoc silentium maximam rem esse apud sapientes.

Bardzo wielkie są wśród nich rozbieżności (nawet: P.P.) co do tego samego przedmiotu i z tych samych Pism różne wyciągają wnioski. I kiedy przeczytano jeden i ten sam tekst, wszyscy, zmarszczywszy brwi i potrząsając głowami, głośno i donośnie mówią, że powiedzieliby coś na jego temat, ale nie wszyscy pojmują głębię znaczenia, która w nim jest zawarta i dlatego najlepszym, co mogą zrobić mądrzy, jest milczenie¹¹⁶⁶.

Nie wiemy, czy Ireneusz opisuje zebranie całej wspólnoty chrześcijańskiej, czy tylko samych walentynian, czy może zebranie, na którym dominują walentynianie. Najbardziej prawdopodobna jest ta trzecia wersja. Walentynianie musieli czuć się na takim zebraniu dość swobodnie, a jednocześnie zakładali obecność innych chrześcijan, których zainteresowanie w takiej sytuacji mogli łatwo wzbudzić. Wbrew pierwszemu zdaniu Ireneusza, przedstawiona sytuacja wcale nie wskazuje na to, że podczas tego samego zebrania różni walentynianie mieli różne zdanie na ten sam temat – przecież go nie wypowiadają. Mało prawdopodobne, aby Ireneusz dopuszczał w Galii do sytuacji, w której walentynianie mogli swobodnie uczestniczyć w zebraniach gminy. Może odnosić się do swych doświadczeń z przeszłości, na przykład z czasów swego pobytu w Rzymie – chociaż dla zdynamizowania wypowiedzi pisze w czasie teraźniejszym¹¹⁶⁷. Bardziej jest jednak prawdopodobne, że chodzi tu

¹¹⁶² Użył go już Klemens, *Stromata* 3, 83, 4, na oznaczenie Boga jako dawcy nowego prawa.

¹¹⁶³ Tertullianus, *Adversus Judaeos* 8, 14.

¹¹⁶⁴ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 41, 8.

¹¹⁶⁵ Jest to zresztą najwcześniejsze wskazanie na profesjonalizację funkcji lektora w Kościele.

¹¹⁶⁶ Irenaeus, *Adversus haereses*, 4, 35, 4. Zwrócenie uwagi na te zdania zawdzięczam Alikinowi, *Earliest History...*, s. 174, który jednak miejsca tego nie analizuje.

¹¹⁶⁷ Choć oczywiście można by powiedzieć, że czyni to ze względów stylistycznych, dla ożywienia toku narracji lub dla ukazania żywotności walentyniańskiego zagrożenia.

o zebrania odbywające się bez obecności i akceptacji biskupa, o których Ireneusz wspomina mimochodem:

Quapropter eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt, reliquos vero qui absistunt a principali successionem et quocumque loco colligunt suspectos habere, vel quasi haereticos et male sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes, aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes.

I dlatego należy być posłusznym tym, którzy w kościele są prezbiterami; tym, którzy jak pokazujemy, mają następstwo od apostołów; tym którzy razem z następstwem biskupów łaskę prawdy wedle pewnej nauki Ojca otrzymali. Pozostałych zaś, którzy dystansują się od pierwotnego następstwa i w jakimkolwiek miejscu zbierają się, należy mieć za podejrzanych lub jakby za heretyków i ludzi o niewłaściwych poglądach albo jakby rozłamowców i pyszałków i dogadzających sobie lub znowu za obłudników, czyniących to dla zysku i próżnej chwały¹¹⁶⁸.

Modlitwa została ułożona zapewne przez osobę¹¹⁶⁹, która czytała więcej niż tylko raz i więcej niż tylko teksty spisane przez ewangelistów. Parafraza 1 Kor 2,9¹¹⁷⁰ pokazuje, że przyswoiła sobie przynajmniej ten jeden list pawłowy i mogła swobodnie korzystać z jego treści¹¹⁷¹.

Nasza teza jest zatem następująca. Uważamy, że *Modlitwa Pawła* jest w istocie formułą modlitewną wypowiedzianą przez lektora w jakiejś wspólnocie gnostyckiej. Nie wiemy, czy była ona odmawiana prywatnie, czy też w kontekście nabożeństwa, na co mogłaby wskazywać doksologia z aklamacją. Możliwe jest, że modlitwa ta była odmawiana

¹¹⁶⁸ Irenaeus, *Adversus haereses*, 4, 26, 2.

¹¹⁶⁹ Można by również przypuścić, że raz ułożona modlitwa była następnie odmawiana przez wielu różnych lektorów, nie podważa to jednak w niczym naszych wniosków.

¹¹⁷⁰ NHC I A, 24-27. W. Myszor, *Paweł Apostoł jako nauczyciel gnostyków?*, VP 29 (2009), s. 483-484, uważa, że autor *Modlitwy* mógł zaczerpnąć ten tytuł nie od Pawła, ale z jakiegoś apokryfu, na przykład *Apokalipsy Eliasza*. Wzmianka o ewangelistach dowodzi jednak, że znał on pisma czytane w kościołach, a do takich należą listy pawłowe, nie zaś *Apokalipsa Eliasza*.

¹¹⁷¹ Listy Pawła były czytane oczywiście najpierw w kościołach do których były kierowane a Tertulian (*De praescriptione haereticorum*, 36, 1-2) zaświadcza, że na przełomie II i III w. nadal je w nich czytano. Canon Muratori, 39-55, poświadcza praktykę czytania listów Pawła jako dobrze ugruntowaną. Najprawdopodobniej czytanie listów Pawła zakłada już autor 1 Tm 4, 13 (przekonująca argumentacja: Alikin, *Earliest history...*, s. 163-164). Praktykę czytania Pawła wśród walentynian potwierdza Ireneusz, *Adversus haereses* 3, 7, 1, kiedy pisze, że ci, którzy oddzielają Boga od władcy tego świata (zapewne walentynianie): „ne quidem legere Paulum sciunt : nie wiedzą, jak czytać Pawła”. Ireneusz nie określa, czy chodzi tu o lekturę prywatną, czy czytania publiczne; na pewno jednak o taką, która stała się podstawą do publicznego nauczania walentynian – inna bowiem nie stanowiłaby przedmiotu troski Ireneusza.

podczas przygotowań do publicznego odczytania tekstu¹¹⁷². W każdym razie tak *Modlitwa Pawła*, jak i świadectwa Ireneusza oraz Tertuliana wskazują na istnienie we wspólnotach walentyniańskich zgromadzeń podczas których czytano Pismo, a także na istnienie funkcji lektora. Chociaż nie była ona zapewne szczególnie sformalizowana (co gorszy Tertuliana), to jest pewne, że niektóre osoby pełniły ją regularnie (choćby ze względu na ograniczoną liczbę potrafiących czytać). Tak zarysowana sytuacja przypomina to, co możemy wywnioskować z *Listu do Rheginosa* – choć oczywiście w *Modlitwie* kontekst społeczny jest właściwie nieobecny i lokowanie jej w środowisku *Listu* nie ma żadnych podstaw.

Widzimy zatem, że jednym z kanałów komunikacyjnych w grupie walentyniańskiej było czytanie Pisma podczas zebrań wspólnoty. Takie zebrania dawały też walentynianom dobrą okazję do pozyskiwania zwolenników poprzez powoływanie się na własną głębszą znajomość tekstów autorytatywnych..

Wnioski

Teksty z Nag Hammadi dają nam zupełnie inny obraz wspólnot walentyniańskich niż ten znany ze źródeł patrystycznych. Jedynie granica oddzielająca chrześcijan i pogan, rozumianych często jako prześladowcy, została postawiona bardzo wyraźnie. W TractTrip prześladowanie i dystans do władzy jest jednym z wiodących wątków. Pojawia się on także w Inter. Co ciekawe, mimo że mit walentyniański ma silne zakorzenienie w filozofii platońskiej, TractTrip i Rheg pokazują nam także wyjątkową niechęć walentynian do spekulacji filozoficznej, która nie prowadzi do jednej prawdy i napęnia pychę¹¹⁷³.

Wspólnoty walentyniańskie nie były odgródzone od reszty chrześcijan; wręcz przeciwnie – były zdumiewająco otwarte. EvVer zakłada możliwość przyjęcia gnozy przez wszystkich chrześcijan, TractTrip opisuje kościół jako całość. Podczas liturgii sprawowanych przez Marka obecni byli zarówno przekonani zwolennicy jego nauki, jak i inni zainteresowani chrześcijanie. Graniczny charakter miał oczywiście rytuał inicjacyjny, nie wydaje się jednak, aby była to bariera trudna do przekroczenia. Nie jest zresztą wcale pewne czy ochrzczeni chrześcijanie byli mu poddawani w całej pełni.

Rzecz jasna, walentynian cechowało odmienne pojmowanie pewnych koncepcji teologicznych, jak jednak pokazuje Rheg, można było być w pełni akceptowanym członkiem

¹¹⁷² Tekst napisany w *scriptio continua* wymagał wcześniejszej znajomości tekstu: Gamble, *Books...*, s. 229.

¹¹⁷³ Tę właściwość gnostycyzmu zasygnalizował (opierając się w znacznej mierze właśnie na tekstach walentyniańskich) już J.-C. Fredouille, *Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païennes*, REA 26 (1980), s. 207-213. Fredouille nie wziął pod uwagę tekstów setiańsko-platońskich, w których, jak się wydaje, postawa wobec filozofii (rozumianej jednak w dużej mierze jako aktywne doświadczanie bóstwa) ma inny charakter.

wspólnoty, nie będąc w pełni świadomym wszystkich teologicznych niuansów. Było to zresztą wspólne wszystkim chrześcijanom owego (i nie tylko owego) czasu. Nie powinniśmy zatem pochopnie przekładać różnic teologicznych na podziały grupowe. W żadnym ze swoich pism walentynianie nie polemizują z innymi chrześcijanami, a tym bardziej nie określają ich jako zagrożenia.

Zachowane teksty walentyniańskie pokazują, że postrzeganie walentynianizmu jako herezji przez dłuższy czas musiało być ograniczone do garstki kościelnych intelektualistów. Zbliżenia doktryny walentyniańskiej w niektórych tekstach (Rheg, TractTrip) do myśli ortodoksyjnej wcale nie trzeba tłumaczyć presją ze strony instytucji kościelnych, ale asymilacją będącą wynikiem swobodnego przenikania się różnych prądów, a także przemieszczania się osób między poszczególnymi wspólnotami.

Struktura komunikacyjna w grupach walentyniańskich była zdecentralizowana. Składały się na nią przede wszystkim kanały komunikacji bezpośredniej, aktywne podczas zebrań wspólnotowych tak samych grup walentyniańskich, jak i szerszej gminy lokalnej. Niekiedy wspierano się także tekstami pisanymi. Jednak nieprawdopodobieństwem byłoby przyjmować, że wspólnoty walentyniańskie składały się tylko z osób piśmiennych. Ireneusz pokazuje nam zresztą, że nauczanie walentynian miało charakter ustny. Nacisk na „żywy głos” wbrew pozorom stanowi doskonale wyjaśnienie ilości i różnorodności literatury walentyniańskiej. W tradycji wczesnochrześcijańskiej ów „żywy głos” wiązał się z brakiem zaufania do słowa pisanego, zwłaszcza jako medium dla istotnych treści¹¹⁷⁴.

Wskazaliśmy już przy omówieniu źródeł patrystycznych na istnienie w gminach walentyniańskich zinstytucjonalizowanego nauczania. Pouczenia te zapewne poprzedzały walentyniańską inicjację i odbywały się, jak zauważa Ireneusz, „na osobności”, co nie musi znaczyć, że były celowo zatajane przed biskupem – najpewniej po prostu odbywały się bez jego obecności i ignorowały część jego nauczania. W kontekście tego typu pouczenia widzimy teksty takie jak TractTrip i ExVal, różniące się od pozostałych pism walentyniańskich. Ich zwarta struktura i planowy układ każe widzieć w nich dzieła mniej okazjonalne – czemu może zawdzięczać swe przetrwanie, choć TractTrip z jego xϵ można uznać za naznaczony pierwotnym kontekstem notatek z wykładu. Oba te teksty mogły służyć celom dydaktycznym i misyjnym. Nie ma nawet poszlaki, która pozwalałaby stwierdzić, że w nauczaniu wykorzystywano jakieś autorytatywne dzieła walentyniańskie. W dziełach takich jak TractTrip czy ExVal nauka walentyniańska nie odwołuje się do żadnej własnej księgi

¹¹⁷⁴ Alexander, *The Living Voice...*, s. 221-224. 242-245.

objawionej, co pokazuje po pierwsze, że nauczaniem tego typu byli objęci już przekonani (choć niekoniecznie już ochrzczeni) chrześcijanie; po drugie – brak wykładu pism założycielskich różni nauczanie walentyniańskie w sposób zdecydowany od praktyki szkoły filozoficznej. Na fakt istnienia chrześcijańskich instytucji służących nauczaniu, nieopartych na modelu organizacyjnym szkoły filozoficznej, wskazuje zarówno Hermas ze swymi nauczycielami, jak i Tertulian, znający instytucję doktora.

Podstawową przestrzenią komunikacji w walentyniańskiej *ekklesia* było zebranie wspólnotowe, podczas którego czytano pisma (OrPl, Rheg, Inter) oraz dawano i przyjmowano pouczenie, prawdopodobnie również wówczas proroków. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czy – a jeśli tak, to kiedy – walentynianie wypracowali bądź przejęli koncepcję kanonu pism¹¹⁷⁵. Na pewno szczególnym uznaniem darzono autorytet Pawła. Dla pełnego zrozumienia użytej w Inter metafory ciała konieczna jest znajomość 1 Kor. TractTrip podkreśla także autorytet proroków Starego Testamentu, zapewne więc i te księgi były czytane na zgromadzeniach¹¹⁷⁶. Dzięki zaś EvVer mamy do dyspozycji przykład walentyniańskiej homilii o naturze protreptycznej, Inter z kolei wprowadza nas w gnostyką parenezę osadzoną na egzegezie. Fragmenty liturgiczne pokazują nam bogactwo wspólnotowego życia sakramentalnego, co potwierdza *Ewangelia Filipa* oraz *Wypisy z Theodota*. Zebranie wspólnotowe, podczas którego prorokowano i dawano pouczenia, to płaszczyzna komunikacji sprzyjająca wariacyjności i innowacjom – stąd taka różnorodność walentyniańskiej myśli.

Literaturę walentyniańską należy czytać w kontekście prywatnie sporządzanych notatek, prywatnych listów, okazjonalnie zapisywanych mów; nie stanowiły one jednak kanonu tekstów. Potwierdza to zarówno niemalże zupełny brak odwołań do nauczania Walentyna w późniejszych pismach walentyniańskich, jak i uderzający brak intertekstualnych nawiązań między poszczególnymi utworami walentyniańskimi. Takich odwołań brak, pisma te bowiem nie były przeznaczone do użytku publicznego, nie były produkowane z zamiarem publikacji, cyrkulowały zaś w wąskich gronach osób znanych, jako zapiski odciążające pamięć, a nie jako źródło do poznawania nowych treści. Jedynie Rheg poświadcza, że niektóre wspólnoty walentyniańskie utrzymywały ze sobą (lub z poszczególnymi osobami) więzi ponadlokalne. W takich sytuacjach komunikacja listowna była konieczna. Jest to praktyka dobrze znana we wczesnym chrześcijaństwie.

¹¹⁷⁵ Analizy Markschesa, *Keiserzeitliche christliche Theologie...*, s. 278-298, dotyczą tekstów przez nas w ogóle nieuznanych za gnostyczne.

¹¹⁷⁶ NHC I, 113, 4-11.

Uderzające jest, że nie wiemy nic o literaturze walentynian w Syrii w drugiej połowie IV w., mimo że tamtejsze wspólnoty musiały być silnie zinstytucjonalizowane, utrzymywały bowiem własne budynki kultowe, co wymagało też jakiegoś systemu organizacji (finansowania, opieki nad nieruchomością, przestrzennego podziału członków gminy). Zaryzykowalibyśmy tezę, że stało się tak, ponieważ i w tamtych warunkach walentynianie nie posiadali pism „oficjalnych” i opierali się przede wszystkim na przekazie oralnym, który umykał skupionym na tekstach herezjologom IV w.

W świetle tekstów walentyniańskich z Nag Hammadi lepiej widzimy także struktury przywództwa w grupach walentyniańskich. Przywództwo było oparte na indywidualnych predyspozycjach i pobożności. Nie widzimy żadnego związku przywództwa z urzędem, choć *Refutatio* świadczy o pewnej klerykalizacji, przynajmniej wśród rzymskich markozjan. Inter pokazuje, że w *ekklesia* istnieli prorocy i nauczyciele; funkcje te mieściły się w ramach ustroju gminy i cieszyły się znacznym prestiżem – nasz autor wzywa bowiem do przywrócenia właściwych proporcji – ale nie wiązały się ze sprawowaniem przywództwa. Najpewniej w gminach istniał podział na wtajemniczonych i niewtajemniczonych, nie był on jednak bardzo ostry. Wydaje się niemniej, że wtajemniczeni byli w jakiś sposób uprzywilejowani (TractTrip podaje, że inni chrześcijanie są im winni posługę; Inter różnicuje „głowę” i „palec” w ciele *ekklesia*). Wstęp do „wewnętrznego kręgu” był jednak otwarty (Inter oczekuje modlitwy, ale prawdopodobnie inicjacja prowadziła przez złożony obrzęd, tak jak go opisują źródła stojące za EvPhil).

Walentynianie organizowali swe wspólnoty na zasadzie *ekklesia*. Źródła mówią o tym wprost. TractTrip często wspomina preegzystującą *ekklesia*, będącą wzorem ziemskiego kościoła¹¹⁷⁷. Mówi także wprost o *ekklesia* na ziemi¹¹⁷⁸. Zaznacza też dosłownie, że zarówno autor tekstu, jak i jego odbiorcy są kościołem¹¹⁷⁹. Podobnie EvPhil świadczy o tym, że walentynianie używali pojęcia „kościół”, choć nie wyjaśnia, jak je rozumieli¹¹⁸⁰. Także Inter odwołuje się do tego terminu niezwykle często, mając na myśli kościół ziemski¹¹⁸¹. Nie ma zatem żadnej wątpliwości, że walentynianie określali swą wspólnotę jako *ekklesia*. W tym ostatnim tekście jednak wyraźnie położono nacisk na to – prawdopodobnie w odpowiedzi na tendencje unifikacyjne idące ze strony biskupów – że *ekklesia* to całość złożona z małych zgromadzeń.

¹¹⁷⁷ NHC I, 57, 33 – 59, 16. NHC I, 57, 34-35 podkreśla ciągłość Kościoła: „τρεκεκκλησια ζωωσ αν σωοον και ημεμεν” : także sam Kościół [podobnie jak Syn: P. P.] istnieje od początku”. Por. NHC I, 94, 20-23; 97, 4-9.

¹¹⁷⁸ NHC I, 121, 26 – 122,12; 122, 30: „πρωμε ητεκεκκλησια : człowiek kościoła”; NHC I, 135, 25-29.

¹¹⁷⁹ NHC I, 125, 4-5: „αναη η αν σαρη ετοει ητεκεκκλησια ητεμ : my, cieleśni, którzy jesteśmy jego kościołem”.

¹¹⁸⁰ NHC II 53, 23-35.

¹¹⁸¹ NHC XI, 2, 26-28; 9, 17-19; 19, 22-24.

Kusząca jest hipoteza, że wspólnoty walentyniańskie, które nie wzięły udziału w procesach zjednoczeniowych, które zaowocowały powstaniem monoepiskopatu, utrzymywały przez dłuższy czas strukturę kościołów domowych¹¹⁸². Tłumaczyłoby to szereg zjawisk, które zaobserwowaliśmy powyżej. Dowodem na utrzymywanie takiej struktury jest językowe zróżnicowanie tekstów walentyniańskich z obszaru Egiptu. Przypomnijmy, że uważamy za wysoce prawdopodobne, iż przekłady zostały dokonane przez samych walentynian. Jedynym dubletem w walentyniańskim *dossier* jest EvVer. Mamy jednak do czynienia z odmiennymi redakcjami tekstu¹¹⁸³, a różnice mogą sięgać greckiego oryginału. Tekst NHC I, 3 zapisany jest w dialekcie lykopolitańskim, NHC XII, 2 zaś – w dialekcie saidzkim. OrPl, Rheg, Inter, ExVal zachowane są w dialekcie lykopolitańskim. Język TractTrip zasadniczo najbliższy jest lykopolitańskiemu, jednak ma również wiele cech saidzkich, a także elementów swoistych. W EvPhil z kolei przeważają elementy saidzkie, mamy jednak także znaczącą obecność form lykopolitańskich. Możemy zatem mówić przynajmniej o dwóch obszarach niezależnego funkcjonowania wspólnot walentyniańskich, przy czym obydwie mieściły się na obszarze Tebaidy. W dół Nilu bez wątpienia istniały inne ośrodki, choćby te wzmiankowane przez Epifaniasza, które na pewno nie korzystały z przekładów na dialekty górnoegipskie. Czy wspólnoty te tworzyły federacje, czy utrzymywały lokalne więzi, nie wiemy. Wydaje się nieprawdopodobne, aby działały w zupełnej izolacji. Nie można jednak dać dowodów ani za jedną, ani za drugą propozycją.

Organizacja grup gnostycznych w świetle pozostałych świadectw źródłowych

Poza korpusem walentyniańskim i setiańskim mamy w kodeksach z Nag Hammadi jeszcze trzy utwory, które w świetle przyjętych przez nas kryteriów możemy uznać za gnostyczne. Ponieważ ich treść nie pozwala na pewne powiązanie ze znanymi tradycjami chrześcijańskimi, potraktujemy je tutaj jako samodzielne świadectwa na temat organizacji grup, które je stworzyły i użytkowały, choć musimy mieć na uwadze, że nie musi to odpowiadać rzeczywistości historycznej. Zanim jednak przejdziemy do tekstów z Nag Hammadi, chcemy poświęcić nieco miejsca grupom gnostycznym, które w świetle charakterystyk autorów chrześcijańskich mogą zastać uznane za grupy gnostyczne. Bazyliidian i karpokracjan, które to grupy są dobrze wyodrębnione, opisujemy przy użyciu wszystkich dostępnych źródeł łącznie. Niebezpieczeństwo, że mamy do czynienia z opisami grup *de facto* niepowiązanych jest bowiem w ich wypadku niewielkie. Kolejna grupa jest wieloimienna,

¹¹⁸² Hipotezę taką stawia ostrożnie, nie udowadniając jej szerzej, Dassmann, *Hausgemeinde...*, s. 81.

¹¹⁸³ Pagels, NHS 28, s. 330.

a przez to tak naprawdę bezimienna i dlatego jest przez nas opisywana na podstawie *Panarionu* Epifaniasza – jedyne źródło, które o niej wspomina.

Bazylidianie i karpokracjanie

Odnosnie do Bazylidesa pozostaje nam do dodania niewiele ponad to, co ustalił już Winrich Löhr¹¹⁸⁴. Zgodnie z jego ustaleniami Bazylides był chrześcijańskim nauczycielem żyjącym w Aleksandrii¹¹⁸⁵, który skupiał się szczególnie na problemach etyczno-praktycznych. Legitymizował swą naukę, powołując się na tradycję apostołską¹¹⁸⁶. Jego działalność kontynuował jego syn i uczeń Izydor. Löhr wątpi, czy Bazylides miał poza nim jeszcze jakichś bezpośrednich uczniów¹¹⁸⁷. Bazylides był autorem dzieła *Egzegetyka*¹¹⁸⁸ i być może jakiejś ewangelii¹¹⁸⁹. Tworzył również teksty, prawdopodobnie poetyckie, nazwane przez Orygenesza „odami”¹¹⁹⁰. Izydor napisał *O przyrośniętej duszy*¹¹⁹¹, *Kwestie etyczne*¹¹⁹² i *Wyjaśnienia proroka Parchora*¹¹⁹³. Opis nauki Bazylidesa u Ireneusza wskazuje na rozwój

¹¹⁸⁴ W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhundert* (WUNT 83), Tübingen 1996, s. 225-230.

¹¹⁸⁵ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 24, 1.

¹¹⁸⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 7, 106, 4: „Bazylides wymienia jako swego nauczyciela Glaukiasa, który, jak się chwali sami bazylidianie, był tłumaczem Piotra”. Przekład: Niemirska-Pliszczyńska.

¹¹⁸⁷ Löhr, *Basilides...*, s. 326, przyp. 5, zauważa, że Klemens niekiedy mówi o uczniach Bazylidesa, po czym powołuje się właśnie na Izydora (Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 112, 1. 113, 3; 3, 1, 1. 2, 2). Nie wiadomo zatem, czy Bazylides posiadał innych bezpośrednich uczniów.

¹¹⁸⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 4, 81, 1, cytuje z dwudziestej trzeciej księgi tego dzieła (ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν Ἑξηγητικῶν); Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4, 7, 7 powołuje się na Agrypę Kastora, wedle którego Bazylides ułożył dwadzieścia cztery księgi na temat ewangelii (εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία); Acta Archelai 57, 5 zawierają fragment dzieła Bazylidesa, w którym powołuje się on na trzynastą księgę swych traktatów (nobis tractatum). *Egzegetyka* nie były jednak komentarzem do ewangelii, ale wykładem własnej nauki Bazylidesa, terminu tego bowiem nie rozumiano w sensie technicznym przed Orygenesem, patrz: J. A. Kelhoffer, *Basilides's Gospel and Exegetica (Treatises)*, VCh 59 (2005), s. 115-134.

¹¹⁸⁹ Origenes, *Homiliae in Lucam* 1, 5: ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον. Informację tę przekazują za nim inni późniejsi autorzy (ANT 1, s. 119). Żaden jednak z antycznych pisarzy nie cytuje z tej ewangelii ani nie referuje jej zawartości. Cytaty z Bazylidesa w *Refutatio* pokazują, że termin εὐαγγέλιον rozumiał on jako objawienie i jego głoszenie, nie zaś jako tekst spisany. Mało zatem prawdopodobne, że jego dzieło nosiło tytuł „ewangelia”, chyba że w znaczeniu nietechnicznym – „dobra nowina”, podobnie jak w wypadku walentyniańskiej *Ewangelii prawdy*: Kelhoffer, *Basilides's Gospel...*, s. 124-126. 133-134. Nie ma powodów, by twierdzić, że cytat u Epifaniasza (*Panarion*, 24, 5, 2) pochodzi z jakiejś *Ewangelii Bazylidesa* (czego zresztą Epifaniusz nie twierdzi), a nie jest po prostu interpretacją biblijnego passusu, zawartą w innym dziele (Kelhoffer, *Basilides's Gospel...*, s. 133-134), na przykład właśnie w *Egzegetyk*.

¹¹⁹⁰ Origenes, *Homiliae in Job*, 80A: „λέγουσιν ὅδ' ὁ Βασιλείδου”. Czy taki tytuł nadał im sam Bazylides, nie wiadomo. Miejsce to komentuje Löhr, *Basilides...*, s. 35. Podkreśla on, że (mimo iż wzmianka ta pada w kontekście polemicznym) nie mamy do czynienia z typowym antyheretyckim repertuarem i stąd (jak również dlatego, że psalmy Walentyna mają niezależne potwierdzenia) zasługuje ona na zaufanie. Ody Bazylidesa mogły być jednak dziełem również późniejszych pokoleń jego zwolenników.

¹¹⁹¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 112, 3: Περὶ προσφουῶς ψυχῆς.

¹¹⁹² Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 2, 2: ὁ Ἰσίδωρος ἐν τοῖς Ἡθικοῖς.

¹¹⁹³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 6, 53, 2: Ἰσίδωρος (...) ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχῶρ. Ἑξηγητικῶν. Prawdopodobnie chodzi tutaj o komentarz do jakiegoś dzieła prezentującego mądrość Wschodu,

doktryny wśród bazylidian¹¹⁹⁴. Ponadto, jeszcze w początkach IV w. Epifaniusz zapewnia, że herezja Bazyliesa ma się dobrze za jego czasów¹¹⁹⁵. Klemens podaje nam tylko jedną informację na temat społecznego wymiaru funkcjonowania tej grupy:

Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἐορτάζουσι
προδιανυκτερεύοντες <ἐν> ἀναγνώσει.

Zwolennicy Bazyliesa święcą także dzień chrztu Pana i spędzają na czytaniu noc poprzedzającą ów dzień¹¹⁹⁶.

Następnie Klemens podaje, że bazylidianie ustalali daty narodzin, chrztu i męki Chrystusa, co świadczy o tym, że starali się wytworzyć własny kalendarz religijny. Nie byli w swych ustaleniach zgodni. Ten krótki passus uprawdopodobnia tezę, że bazylidianie organizowali się według wzoru szkoły filozoficznej. Nie ma mowy o żadnych czynnościach kultowych. Upamiętnianie rocznicy wspólnym czytaniem bardzo zaś przypomina świętowanie przez platoników urodzin Platona i Sokratesa¹¹⁹⁷. Nie wiemy co prawda, czy bazylidianie świętowali także urodziny Jezusa, ale wątpliwe jest, aby ich zainteresowanie wydatowaniem tego wydarzenia¹¹⁹⁸ miało wyłącznie intelektualne podłoże. Ireneusz wspomina również przy okazji wykładni doktryny karpokracjańskiej, o uprawieniu magii przez jej wyznawców¹¹⁹⁹. Nie wspomina jednak, czy odbywało się to w sposób instytucjonalny. Choć praktyki magiczne były bardzo powszechne, fakt, że Ireneusz nie

popularną w II w. wśród elit intelektualnych cesarstwa: Löhr, *Basilides...*, s. 199-200; tam także (przyp. 8) różne próby identyfikacji postaci Parchora. Nic nas jednak nie zmusza do utożsamiania tego, skądinąd nieznanego, proroka z postaciami wspominanymi przez innych autorów.

¹¹⁹⁴ Löhr, *Basilides...*, s. 271-273, sądzi, że przekaz Ireneusza na temat nauki Bazyliesa nie stoi w zgodzie z fragmentami zachowanymi u Klemensa. Zauważa jednak również, że cytaty z Bazyliesa, zachowane u Klemensa, nie traktują o chrystologii czy soteriologii – czego zasadniczo dotyczy relacja Ireneusza. Trzeba założyć, że Ireneusz lub jego źródło sięgają po późniejszą tradycję bazylidiańską, choć sprzeczności zasygnalizowane przez Löhra (w poglądach na męczeństwo, tożsamość archonta, stosunek do stworzonego świata), poza jedną rzeczywiście uderzającą, w większości mogą być pozorne. Klemens mianowicie podaje (*Stromata*, 5, 74, 3), że Bazylides głosił jedność wszechświata, podczas gdy Ireneusz wyraźnie pisze, że istnieje trzysta sześćdziesiąt pięć niebios, podległych różnym aniołom. Ten element faktycznie wskazuje na ewolucję doktryny bazylidiańskiej. Jeśli idzie o opis doktryny Bazyliesa w *Refutatio*, to Löhr, *Basilides...*, s. 322, zwłaszcza przyp. 135, uważa go za późną interpretację jego oryginalnej nauki w odmiennym kontekście teologicznym, nie zaś za świadectwo jej rozwoju przez późniejszych zwolenników Bazyliesa.

¹¹⁹⁵ Epiphanius, *Panarion* 24, 1, 4. Prawdopodobnie wymienione przez niego miejsca pobytu Bazyliesa (*Panarion*, 24, 1, 1: ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαίτην [καὶ Ἀλεξάνδρειαν] καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτην), to te miejsca o których miał informacje, że żyją tam zwolennicy Bazyliesa.

¹¹⁹⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 1, 146, 1.

¹¹⁹⁷ Plutarchus, *Questiones convivales*, 717B; Porphyrius, *Vita Plotini*, 2.

¹¹⁹⁸ Clemens, Alexandrinus, *Stromata*, 1, 1 46, 4.

¹¹⁹⁹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 1, 25, 3: Artes enim magicas operantur et ipsi et incantationes philtra quoque et charitesia et paredros et oniropompos et reliquas malignationes.

odnosi się tu do konkretnych znanych sobie przypadków (czego nie unikał np. w opisach praktyk Marka), każe podchodzić do tej informacji sceptycznie.

Na temat społecznego i organizacyjnego kontekstu działania Karpokratesa większość źródeł milczy¹²⁰⁰. W zupełności musimy odrzucić informacje dotyczące rzekomego syna i ucznia Karpokratesa, imieniem Epifanes, jakie podaje Klemens. Przypisywane mu dzieło *O sprawiedliwości*,¹²⁰¹ może mieć zupełnie niegnostyckie pochodzenie. W zachowanych cytatach nic nie wskazuje na jego gnostycki, czy w ogóle chrześcijański charakter. Same rewelacje o siedemnastoletnim gnostyku-herosie, cieszącym się kultem na Kefalenii są tak osobliwe, że można się dziwić, iż niektórzy badacze traktują je poważnie¹²⁰². O kontekście działalności samego Karpokratesa co nieco zdradza nam jedynie List Klemensa Aleksandryjskiego do Teodora, tyżący się *Tajemnej Ewangelii Marka*:

ὁ καρποκράτης· ὑπ αὐτῶν διδασκῶν. καὶ ἀπατηλοῖς τέχναις χρησάμενος· οὕτω πρεσβύτερόν τινα τῆς ἐν ἀλεξανδρείᾳ ἐκκλησίας κατεδούλωσεν ὥστε παρ' αὐτοῦ ἐκόμισεν ἀπόγραφον τοῦ μυστικοῦ εὐαγγελίου· ὁ καὶ ἐξηγήσατο κατὰ τὴν βλασφημίαν καὶ σαρκικὴν αὐτοῦ δόξαν· ἔτι δὲ καὶ ἐμίανε· ταῖς ἀχράντοις καὶ ἁγίαις λέξεσιν ἀναμειγνύς ἀναιδέστατα ψεύσματα· τοῦ δὲ κράματος τούτου ἐξαντλήται τὸ τῶν καρποκρατιανῶν δόγμα·

Karpokrates, nauczony przez nie [tj. demony: P.P.], używając zwodniczych sztuczek, tak zniewolił pewnego prezbitera kościoła w Aleksandrii, że otrzymał od niego odpis tajemnej ewangelii. Wyłożył ją następnie wedle swej bluźnierczej i cielesnej nauki. Do tego jeszcze

¹²⁰⁰ Nie idziemy jednak tak daleko jak H. Kraft, *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?*, TZ 8 (1952), s. 443, który nie negując istnienia samej grupy, podaje w wątpliwość istnienie Karpokratesa. Mimo że biograficzne informacje na temat jego i jego syna w *Kobiercach* Klemensa są niewiarygodne, to jednak niezależnie od Ireneusza potwierdza on istnienie tej osoby. Kraft nie znalazł jeszcze Listu Klemensa do Teodora.

¹²⁰¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 6, 1: ἐν τῷ Περὶ δικαιοσύνης.

¹²⁰² H. Kraft, *Gab es einen Gnostiker...*, s. 439-442, wykazuje przekonująco, że zawarte u Klemensa informacje biograficzne na temat Epifanesa są niespójne i wątpliwe w samo istnienie tej postaci. Choć nie wiąże *O sprawiedliwości* z wspólnotą karpokraccjan czy czcicieli Epifanesa, nie wyjaśnia pochodzenia tego pisma. Mniej prawdopodobna jest już podjęta przez Krafta próba odniesienia relacji Klemensa do wspólnoty kultowej z wyspy Kefalenii, czczącej Harpokratesa jako boga księżyca. Bardziej przekonuje interpretacja G. Volkmar, za którą idzie Mead, że na Kefalenii czczono księżyc pod imieniem Epifanes – (nowo) objawiający się. Siedemnaście lat życia Epifanesa miałyby oznaczać dni od nowiu po pełnię: G. R. S. Mead, *The Gnostics. Fragments of Faith Forgotten. A Contribution to the Study of the Origins of Christianity*, New York 2007, s. 233-234 (Pierwsze wydanie książki Meada miało miejsce w 1900 roku). Trzeba zaznaczyć, że trzecia kwadra rozpoczyna się już w piętnastym lub szesnastym dniu cyklu, a w siedemnastym dniu księżyc już się zmniejsza. Nie uznając rozstrzygnięcia Volkmar i Mead za ostateczne, należy je jednak na dzień dzisiejszy uznać za najbardziej spójne. Jakkolwiek wątpliwości Krafta wydają się ze wszech miar uzasadnione, późniejsi badacze nie próbują rozważać tej kwestii: W. Löhr, *Epiphanes' Schrift Περὶ δικαιοσύνης (=Clemens Alexandrinus, Str. III, 6, 1 – 9, 3)*, [w:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8 Juli 1993*, hrsg. H. Ch. Brennecke, Ch. Markschiess, Berlin – New York 1993, s. 15, przyp. 6, wprost zaznacza, że, analizując samo dzieło, nie podnosi kwestii wiarygodności przekazu Klemensa, która nam się wydaje podstawowym problemem. Podobnie G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity* (WUNT 112), Tübingen 1999, s. 249-250, traktuje to pismo jako dzieło Epifanesa, syna Karpokratesa.

zanieczyścił, mieszawszy z nieskalanymi i świętymi słowami bezwstydną kłamstwą.
Z tego mieszania czerpie nauka karpokracjan¹²⁰³.

Z powyższego wynika, że karpokracjanie stanowili część kościoła aleksandryjskiego i wchodzili w kontakty z tamtejszym klerem. Scena ta jest dość podobna (choć nie na tyle, aby zakładać tu zależność), do gościny jakiej walentynianinowi Markowi udzielił azjatycki diakon. Warto uwzględnić także tendencyjny opis karpokracjańskich agap u Klemensa, który pozwala nam ustalić przynajmniej tyle, że – podobnie jak inni chrześcijanie – karpokracjanie odbywali zebrania wspólnotowe, których centralną częścią był wspólny posiłek¹²⁰⁴.

Ireneusz donosi dość szczegółowo o działalności jakichś zwolenników nauki Karpokratesa w Rzymie.

Alii vero ex ipsis signant, cauteriantes suos discipulos in posterioribus pertis extantiae dextrae auris. Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceti venit, cum esset huius doctrinae, multos exterminavit. Gnosticos se autem vocant: et imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae, et Platonis, et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas, similiter ut gentes, faciunt.

Inni zaś spośród nich oznaczają swoich uczniów, przypalając im zewnętrzną część prawej małżowiny usznej. Z nich była Marcelina, która przybyła do Rzymu za Aniceta; szerząc tę [tj. karpokracjańską: P.P.] naukę, zgubiła wielu. Zowią się zaś gnostykami. A mają wizerunki tak malowane, jak i zrobione z innego materiału, i mówią, że jest to postać Chrystusa uczyniona przez Pilata, kiedy Jezus był pomiędzy ludźmi. Wieńczą je i umieszczają razem z podobiznami ziemskich filozofów, mianowicie Pitagorasa, Platona, Arystotelesa i innych. I sprawują wokół nich inne [poza wieńczeniem: P.P.] obrządku, podobnie jak poganie.¹²⁰⁵

Istnienie jakichś zwolenników Marceliny potwierdza Celsus, który zestawia ich z bliżej nieokreślonymi karpokracjanami, prawdopodobnie mając na myśli zwolenników Karpokratesa¹²⁰⁶. Większość informacji przekazanych przez Ireneusza nie znajduje potwierdzenia w innych źródłach. Mają jednak tak specyficzny charakter – nie należą

¹²⁰³ Epistula Clementis ad Theodorum 2, 3-10.

¹²⁰⁴ Clemens Alexandrinus, Stromata 3, 10, 1.

¹²⁰⁵ Irenaeus, Adversus haereses, 1, 25, 6.

¹²⁰⁶ Origenes, Contra Celsum 6, 62.

bowiem do repertuaru antyheretyckiej polemiki – że nie można ich po prostu zignorować. Dotyczy to zwłaszcza przypalania uszu, które poza Ireneuszem zna także Herakleon:

‘Ο Ἰωάννης φησίν, ὅτι ἀεγὼ μὲν ὑμᾶς ὕδατι βαπτίζω, ἔρχεται δέ μου [ὁ] ὀπίσω ὁ βαπτίζων ὑμᾶς ἐν πνεύματι καὶ πυρί. ἡ πυρὶ δὲ οὐδένα ἐβάπτισεν· «ἐνιοι δέη, ὡς φησιν Ἡρακλέων, ἀπυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο», οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν.

Jan mówi: „Ja was chrzczę wodą, idzie jednak za mną ten, który ochrzci was duchem i ogniem” [Mt 3, 11; Łk 3, 16]. Ogniem jednak nikogo nie ochrzcił. Herakleon powiada: „niektórzy naznaczyli ogniem uszy wtajemniczonych”, tak zrozumiawszy wypowiedź apostoła¹²⁰⁷.

Zbieżność tych świadectw nie może być przypadkowa. Skądinąd Herakleon potwierdza chrześcijańską orientację tej grupy, wykorzystującej przynajmniej tradycję synoptyczną. Ponadto również Celsus mówi dość zagadkowo o pewnych chrześcijanach: „ἀκοῆς καυστήριά τινας ὀνομάζεσθαι” (niektórzy nazywają się «przypalonymi uszami»)¹²⁰⁸. Za Kraftem widzimy tu nawiązanie do karpokracjan¹²⁰⁹. Na pewno chodzi o jakiś znak przynależności, trudno jednak powiedzieć, czy posiadał on podłoże religijne. Emmanouela Grypeou uważa, że chodzi tu o tatuaż, który był fizycznym znakiem obrzędu incjacyjnego. Nie znajdujemy jednak w tekście Ireneusza uzasadnienia dla takiej interpretacji¹²¹⁰.

Posiadanie i sporządzanie wizerunków, jak również sprawowanie wokół nich czynności kultowych – gdyby faktycznie zachodziło – byłoby dowodem na znaczną odrębność karpokracjan rzymskich od innych chrześcijan. Co ciekawe jednak, specyfiki tej nie zna Celsus – z jego punktu widzenia byłaby zaś ona przykładem dobrych praktyk chrześcijańskich. Nie rozsądając definitywnie, uważamy jednak ten element świadectwa Ireneusza za nie dość wiarygodny, by brać go w naszych rozważaniach pod uwagę.

Karpokracjanie w Aleksandrii nie odgraniczali się wyraźnie od innych chrześcijan. Podobnie jak oni opierali się na lekturze Pism, a centralną płaszczyzną komunikacji było dla nich zebranie wspólnotowe. Prawdopodobnie tworzyli zatem jedną z lokalnych *ekklesiai*.

¹²⁰⁷ Heracleon, frgm. 49, apud: Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticae* 25, 1.

¹²⁰⁸ Celsus, apud: Origenes, *Contra Celsum* 5, 63. Dosłownie „przypaleniami ucha”.

¹²⁰⁹ Kraft, *Gab es einen Gnostiker...*, s. 436–437. Nie idziemy jednak za jego interpretacją tej praktyki.

¹²¹⁰ Grypeou, *„Das vollkommene Pascha...”,* s. 142, przyp. 513, opiera swą tezę o tatuaż na szczegółach zawartych u Epifaniusza (*Panarion* 26, 6, 9), który jednak w tym miejscu twórczo opracowuje krótką uwagę Ireneusza.

O strukturach wewnętrznych tej grupy nic nie można powiedzieć. Karpokracjanie rzymscy natomiast – ale jak wynika z relacji Ireneusza, nie tylko oni – akcentowali swą odrębność w sposób szczególny, fizycznym oznaczeniem. Marcelinę można uważać za przywódczynię tej grupy w Rzymie. Na temat jej roli i metod komunikacji – tak z innymi chrześcijanami, jak i wewnątrz grupy – nic jednak nie wiemy. Choć Löhr – bezkrytycznie przyjmując informacje o kulcie wizerunków, jak również biorąc za dobrą monetę wszystkie informacje Klemensa o kulcie Epifanesa – uważa, że karpokracjanie organizowali się na zasadzie stowarzyszenia kultowego, to jest *thiasos* (Art Christus- oder Epiphanes Thiasos)¹²¹¹, nasze podejście do źródeł nie pozwala jednak na taką interpretację.

Gnostycy aleksandryjscy z *Panarion*, 26

Z dzieła Epifaniasza szczególnie znane są opisy praktyk pewnej grupy, którą określa jako gnostycy, ale również wieloma innymi nazwami¹²¹². Grupę tę opisuje Epifaniasz w swym *Panarionie* jako dwudziestą szóstą herezję. Jego zdaniem herezja ta jest rozpowszechniona na wielu obszarach. Prawdopodobnie traktuje on tu zbiorczo różne grupy, które zna ze słyszenia lub z lektury, lub o których istnieniu wnioskuje na podstawie jakichś znanych sobie tekstów¹²¹³. Nie można zatem uznać opisu wierzeń i praktyk, które daje Epifaniasz, za właściwe jednej grupie lub wszystkim objętym wspólnym mianem gnostyków. Nie możemy być również zupełnie pewni, że „gnostycy” Epifaniasza są gnostykami w świetle naszej definicji – Epifaniasz bowiem nie prezentuje całego ich systemu; niemniej szczegóły ich doktryny są zbieżne z myślą setiańską¹²¹⁴. Każdy paragraf należałoby na dobrą sprawę roztrząsać osobno, skupimy się jednak jedynie na tych, które pozwalają nam powiedzieć coś o organizacji jednej z opisanych grup.

W celu zohydzenia swych gnostyków, Epifaniasz opisuje praktykowane przez nich rytuały – zapewne skrupulatnie wybrane – takie jak orgie seksualne, jedzenie nasienia i krwi menstruacyjnej czy aborcja i spożywanie płodów. Z tego dość długiego passusu przytoczymy tylko opisy obrzędu spożywania wydzielin:

δέχεται μὲν τὸ γύναιον καὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ῥύσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἀρρενὸς εἰς ἰδίαν
αὐτῶν χειρὰς καὶ ἴστανται εἰς οὐρανὸν ἀνανεύσαντες, ἐπὶ χειρὰς δὲ ἔχοντες

¹²¹¹ W. Löhr, *Karpokratianisches*, VCh 49 (1995), s. 36.

¹²¹² Epifaniasz, *Panarion*, 26, 3, 6-7.

¹²¹³ Poszczególne passusy w opisie tej herezji wprowadza Epifaniasz poprzez ἄλλοι δὲ: Epifaniasz, *Panarion* 26, 2, 2. 5. 6. Epifaniasz, *Panarion* 26, 11, 1: τινὲς ἐξ αὐτῶν. Epifaniasz, *Panarion* 26, 3, 6-7, wymienia różne nazwy, pod jakimi ta grupa ma być znana. Na pewno chodzi tu przynajmniej częściowo o różne grupy.

¹²¹⁴ Epifaniasz, *Panarion* 26, 10, 1- 4. Analogie z tekstami setiańskimi podaje *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book 1 (Sects 1-48)*, transl. F. Williams, NHMS 63, Leiden – Boston 2009, s. 98-99, przyp. 47-52.

τὴν ἀκαθαρσίαν καὶ εὖχονται δῆθεν, οἱ μὲν Στρατιωτικοὶ καλούμενοι καὶ Γνωστικοί, τῷ πατρὶ φύσει τῶν ὅλων προσφέροντες αὐτὸ τὸ ἐπὶ ταῖς χερσί, καὶ λέγουσιν «ἀναφερόμέν σοι τοῦτο τὸ δῶρον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ». καὶ οὕτως αὐτὸ ἐσθίουσι μεταλαμβάνοντες τὴν ἑαυτῶν αἰσχύρῃ καὶ φασὶ «τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα, δι' ὃ πάσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ». ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ἀπὸ τῆς γυναικός, ὅταν γένηται αὐτὴν γενέσθαι ἐν ῥύσει τοῦ αἵματος, τὸ καταμήνιον συναχθὲν ἀπ' αὐτῆς αἷμα τῆς ἀκαθαρσίας ὡσαύτως λαβόντες κοινῇ ἐσθίουσι. καὶ «τοῦτο, φασίν, ἐστὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ»

Tak kobieta, jak i mężczyzna otrzymują męską wydzielinę na własne swe ręce i stoją, podnosząc głowy do nieba, na rękach zaś mając nieczystość, i modlą się – ci, których zwą gnostykami i stratiotykami – podobno do prawdziwego ojca wszechrzeczy, ofiarując to, co (mają) na rękach, i mówią: „przynosimy Ci ten dar, ciało Chrystusa”, a następnie zjadają to, częstując się własną ohydą i mówią: „to jest ciało Chrystusa i to właśnie jest pascha, dzięki której nasze ciała cierpią i są zmuszone wyznać mękę Chrystusa”. Podobnie czynią z (wydzieliną) kobiety, kiedy tylko zdarzy się, że (kobieta) ma wypływ krwi. Zebraną od niej nieczystą krew miesięczną podobnie biorą i wspólnie jedzą¹²¹⁵.

Epifaniusz wprowadza ten passus tak, jakby odnosił go do wszystkich wymienionych przez siebie grup. W dalszej części okazuje się jednak, że dotyczy się on jedynie gnostyków, raz nazwanych stratiotykami¹²¹⁶, w innym miejscu zaś fibionitami¹²¹⁷, pod którymi to nazwami, zdaniem Epifaniasza, kryje się ta sama grupa egipskich gnostyków¹²¹⁸. Epifaniusz podaje także, że grupa ta miała wypracowane znaki rozpoznawcze:

εἴ τις ξένος παραγένοιτο τοῦ αὐτῶν δόγματος, σημεῖόν ἐστι παρ' αὐτοῖς ἀνδρῶν πρὸς γυναῖκας καὶ γυναικῶν πρὸς ἀνδρας, ἐν τῷ ἐκτείνειν τὴν χεῖρα, δῆθεν εἰς ἀσπασμόν, ὑποκάτωθεν τῆς παλάμης ψηλάφησιν τινα γαργαλισμοῦ ἐμποιεῖν, διὰ τούτου ὑποφαίνοντες ὡς τῆς αὐτῶν θρησκείας ἐστὶν ὁ παραγενόμενος.

¹²¹⁵ Epiphanius, Panarion 26, 4, 5-8.

¹²¹⁶ Epiphanius, Panarion 26, 3, 6.

¹²¹⁷ Epiphanius, Panarion 26, 9, 6.

¹²¹⁸ Epiphanius, Panarion, 26, 3, 7: οἱ αὐτοὶ δὲ ἐν Αἰγύπτῳ Στρατιωτικοὶ καλοῦνται καὶ Φιβιονῖται.

Jeśli przychodzi ktoś, kto podziela ich naukę, mają własny znak, mężczyźni wobec kobiet, a kobiety wobec mężczyzn: kiedy wyciągają rękę, jakoby w geście powitania, starają się połaskotać dłoń od spodu, pokazując w ten sposób, że przybysz wyznaje tę samą religię¹²¹⁹.

Istnienie takiego systemu znaków zakłada, że grupa jest na tyle duża lub na tyle rozproszona, że jej członkowie nie znają się osobiście; pamiętamy ze wstępu, że w Aleksandrii liczyła przynajmniej osiemdziesiąt osób¹²²⁰. Jednocześnie grupa ta jest na tyle scentralizowana, że potrafi narzucić jednakowe praktyki powitalne. Istnienie takiego systemu rozpoznawczego wydaje się jednak bardzo mało prawdopodobne. W jaki sposób Epifaniusz, nie będąc w istocie członkiem grupy, poznałby jego zasady? Niewykluczone, że po prostu zinterpretował we właściwy sobie sposób swe własne, przypadkowe doświadczenia lub obserwacje.

Ponieważ Epifaniusz znał środowisko egipskie bardzo dobrze, nie możemy założyć, że cały opis praktyk rytualnych trzeba złożyć na karb jego bujnej wyobraźni. Dodatkowo przy opisie tej grupy podkreśla, że swoją wiedzę na jej temat zawdzięcza osobom, które chciały go skłonić do przystąpienia, ale nie zdołały¹²²¹. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby jej członkowie wspólnoty gnostyckiej prowadzili w owym czasie aktywną działalność misyjną wśród innych chrześcijan. Epifaniusz na pewno dowiedział się o tych gnostykach dzięki osobistym znajomościom, bardzo możliwe jednak, że duża część jego wiedzy pochodzi już z okresu prześladowania członków grupy, któremu musiało towarzyszyć jakieś mniej lub bardziej formalne badanie.

O ile oskarżenia o rozwiązłość podczas uczt¹²²² i różnego typu kanibalizm¹²²³ należą do stałego repertuaru antycznej polemiki¹²²⁴, mającej na celu odczłowieczenie oponenta, to

¹²¹⁹ Epiphanius, Panarion 26, 4, 2.

¹²²⁰ Epiphanius, Panarion 26, 18, 9.

¹²²¹ Epiphanius, Panarion 26, 18, 2.

¹²²² Epiphanius, Panarion 26, 4, 3-5; inne wykroczenia seksualne por. Panarion 26, 11, 1. 9.

¹²²³ Epiphanius, Panarion 26, 5, 5-6.

¹²²⁴ Oskarżenia o rozwiązłość uczt, poza kierowaniem ich przez niektórych pisarzy kościelnych pod adresem karpokracjan, były wysuwane przez pogan przeciwko chrześcijanom w ogólności, na przykład Minucius Felix, Octavius, 9, 6 (powołując się na Frontona z Cyrtu). Taki zarzut stawiany chrześcijanom potwierdzają: Justinus, 1 Apologia 26, 7 (jednocześnie sugerując, że odnosić się on może do chrześcijańskich heretyków); Theophilus, Ad Autolycum 3, 4, 1; Athenagoras, Supplicatio pro Christianis 31. Na temat tego typu retoryki antychrześcijańskiej: S. Benko, *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.*, ANRW II, 23, 2, Berlin – New York 1980, s. 1083-1089. Odnośnie do oskarżeń o kanibalizm do dziś aktualna pozostaje interpretacja E. Bickermanna, *Ritualmord und Eselkult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik*, I, MGWJ 71 (1927), s. 173-178. Jest ona co prawda poświęcona antyżydowskim oskarżeniom o kanibalizm, niemniej pokazuje świetnie, że mamy do czynienia z *topos*, w którym krwawa ofiara, najlepiej z dziecka, towarzyszy różnego typu podejrzanym zebraniom. Te dwa okarżenia – o rozwiązłość uczt i kanibalizm, a często jeszcze o morderstwo (u Epifaniasza mamy w tym miejscu aborcję) – formułowano zwykle łącznie, co tym bardziej podkreśla niezwykłość opisu Epifaniasza, który rozdziela je opisem rytuału spożywania wydzielin. Ostatnio z punktu widzenia antropologii na temat tego kompleksu zarzutów pisał P. A. Harland, *These people*

przytoczony opis rytualnej uczty jest dość unikalny. Przez część badaczy opis ten uważany jest za wymysł samego Epifaniasza¹²²⁵, niektórzy jednak uważają je za rytualny wyraz gnostyckiej teologii¹²²⁶. Przekonanie o rzeczywistym występowaniu przynajmniej części z tych rytów, wzmacnia – zawarte w gnostycyzującej *Drugiej Księdze Jeu*¹²²⁷ i w *Pistis Sophia*¹²²⁸ – potępienie tych, którzy zjadają nasienie i krew menstruacyjną. Zajmujemy stanowisko wypośrodkowane. Bez wątplenia oskarżenia o niemoralność i obsceniczne praktyki były toposem antycznej polemiki¹²²⁹. Szczegóły podane przez Epifaniasza, jego zapewnienie o osobistym kontakcie z grupą oraz zewnętrzne potwierdzenie niektórych detali pozwalają jednak stwierdzić, że w Aleksandrii istniała grupa – a może grupy – która podczas swoich spotkań spożywała w akcie liturgicznym nasienie i krew menstruacyjną. Bardziej drastyczne praktyki nie znajdują zewnętrznego potwierdzenia.

Mamy zatem tu do czynienia z grupą gnostycką, która, mimo że mówimy o IV w., nadal funkcjonowała w obrębie lokalnej gminy chrześcijańskiej. Pielęgnowała ona swą odmienną doktrynalną i kultową, co musiało wiązać się z uszczelnieniem granic grupy, narażonej już w tamtym czasie na prześladowania ze strony innych chrześcijan. Jej struktura komunikacyjna opierała się przede wszystkim na relacjach osobistych. Natomiast nic nie wiemy o istnieniu formalnej struktury przywódczej. Gdyby grupa miała swych urzędników, Epifanisz prawdopodobnie by to podkreślił. Zaryzykujemy tezę, że mamy do czynienia

are... *Men Eaters*': *Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups*, [w:] *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. Essays in Honour of Stephen G. Wilson*, ed. Z. A. Crook, P. A. Harland, Sheffield 2007, s. 56-75.

¹²²⁵ Lipsius, *Zur Quellenkritik...*, s. 109, pisze o opisach „zupełnie na modłę twórcy świadomie obscenicznego powieści”.

¹²²⁶ G. P. Wetter, *Die Altchristliche Liturgien: das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles*, Göttingen 1921, s. 150; S. Benko, *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, VCh 21 (1967), s. 103-119; J. J. Buckley, *Libertines or not: Fruit, Bread, Semen and other Body Fluids in Gnosticism*, JECS 2 (1994), s. 17-21; Grypeou, „Das vollkommene Pascha...”, s. 122-125; J. Montserrat-Torrents, *La notice d'Hippolyte sur les Naasènes*, SP 17 (1983), s. 233, wyprowadza te praktyki od gnostyków opisanych przez *Refutatio*, uważając je za degenerację opisanych tam rytuałów. Dla badaczy, którzy uważają relację Epifaniasza za wiarygodną, problemem pozostaje jednak interpretacja tych rytuałów. Jedni uważają je za specyficzną formę eucharystii (Benko), inni twierdzą, że ich kontekst był nieeucharystyczny (Grypeou).

¹²²⁷ CBr 100, 19-23, NHS 13, s. 128: „ετε-ητοου ηετοουωη ηπεςηου ητεωρω ητε-τεγακαθαρχια. ηη-ηηουειοουε ηηηουτ ευχω ξε-ηηουηη-ηηουηη ητε-ταληηα. αυω ξε-ηηωηηη επιηουτε ηταληηα. ηεηηουτε ζωωε εφο ηποηηρος : Którzy jedzą krew menstruacyjną swej nieczystości i nasienie mężczyzny, powiadając – poznaliśmy prawdziwą wiedzę i modlimy się do prawdziwego boga – lecz to właśnie ich bóg jest zły”.

¹²²⁸ CA 381, 6-9, NHS 9, s. 762: „πεχαε ηδς θωμας ξε ηηουηη ξε ουηη-ζουηη ζιχηη ηκαε εηαυηη ηπεςηηηη ηηηουτ ηη τεωρω ητεεηηη ηεεηαε ευαρωηη ηεεουηη ευχω ηηος ξε επιηεηε εηαυ ηη ιακωβ : Rzekł Tomasz: słyszeliśmy, że są na ziemi tacy, którzy biorą nasienie mężczyzny i krew menstruacyjną kobiety i podają z soczewicą, a następnie jedzą, mówiąc: wierzymy w Izaaka i Jakuba”. Jezus ostro potępia ten czyn, nazywając go najgorszym z grzechów (CA 381, 12-13, NHS 9, s. 762).

¹²²⁹ Stąd za nieuzasadnioną uznajemy opinię Benko, *The Libertine Gnostic Sect...*, s. 113-114, że wzmianki o orgiach podczas chrześcijańskich spotkań, znajdowane u Minuncjusza Feliksa, Klemensa czy Orygnesa świadczą o ciągłości istnienia tej jednej grupy. Wręcz przeciwnie – polemiczne *topoi* w opisie Epifaniasza każą postawić pod znakiem zapytania nie tyle praktyki eucharystyczne, ile nieskrępowany seks gnostyków.

z członkami jednego lub kilku dawniejszych kościołów domowych, znającymi się bardzo dobrze i niedopuszczającymi obcych do swej wspólnoty. Pielęgowali oni dawniejsze praktyki kultowe, a struktura przywódcza pokrywała się z relacjami rodzinnymi i strukturą socjometryczną.

(Druga) Apokalipsa Jakuba

Mimo że tytuł tego utworu mówi o apokalipsie, to Armand Veilleux słusznie zauważa, że z punktu formalnogatunkowego punktu widzenia *Apokalipsa* Jakuba to „dialog objawieniowy”¹²³⁰.

Tekst ma charakter polemiczny. Jakub kieruje swą mowę przeciwko tym, którzy podążają „uciążliwą drogą o wielu postaciach (ΤΕΙΣΙΕ ΕΤΝΑΨΤ [ΤΑΙ] ΕΤΕ ΠΟΥΑΤΟ ΠΙΜΟΤ)”¹²³¹, co pokazuje, że zwraca się nie przeciwko konkretnemu stanowisku teologicznemu, ale optuje za swoją wersją objawionej gnozy, przeciwko wszystkim innym. Tekst rozpoczyna się następująco:

ΠΑΙ ΠΕ [Π]ΨΑΧΕ Ε[ΤΑ]ΨΑ
 ΧΕ ΠΙΜΟΤ ΠΙΒΙ ΙΑΚΩ[ΒΟ]C ΠΑΙ
 ΚΑΙΟC 2Π ΘΗΠΗ Π[Ε]Τ[Α]C
 CΑ2C ΠΙΒΙ ΠΑΡΕΙΠΗ

Oto mowa, którą
 wygłosił Jakub
 sprawiedliwy w Jerozolimie, a którą
 spisał Marim¹²³².

Zadaniem tekstu jest na pewno umocnienie autorytetu Jakuba jako przekaziciela boskiego objawienia¹²³³. Stąd jako autora *Apokalipsy* należy wiedzieć osobę szczególnie przywiązaną do tradycji jakubowej. Jeśli byłoby inaczej, trudno byłoby zrozumieć tak niezwykłą pochwałę tego apostoła i wskazanie na jego pośrednictwo w drodze do zbawienia.

Apokalipsa nie ma charakteru księgi ukrytej. Sama scena pouczenia odbywa się publicznie. Jakub, nauczając, siedzi wysoko, na stopniu świątyni¹²³⁴; jest to element starannie zaplanowanej narracji¹²³⁵, który jednak w żaden sposób nie przesądza o sposobie prowadzenia wykładu nauki gnostyckiej. Podobnie pocałunek przekazany przez Jezusa Jakubowi¹²³⁶ na pewno musiał być rozpoznawany przez odbiorców tekstu jako gest znajomy, niekoniecznie

¹²³⁰ BCNH T. 17, s. 15-16.

¹²³¹ NHC V, 59, 1-2.

¹²³² NHC V, 44, 12-18. Marim jest postacią skądinąd nieznaną.

¹²³³ NHC V, 55, 17-27. Aretologia Jakuba wygłoszona przez Jezusa. Komentarz: BCNH T. 17, s. 173-174, nie wnosi nic do interesujących nas zagadnień.

¹²³⁴ NHC V, 45, 18-25.

¹²³⁵ Można próbować dokładnej identyfikacji tego miejsca: BCNH T. 17, s. 162-163

¹²³⁶ NHC V, 56, 14-15.

jednak należący do sfery rytualnej¹²³⁷. Jakub opowiada o objawieniu, którego udzielił mu Jezus. Ten zachęca na początku:

σωτηρ αγω εινε ουτι
 ουνηνησε γαρ ευψαλι
 σωτηρ σεναρ δαβητ

Słuchaj i pojmij!
 Jest bowiem wielu, którzy (nawet)
 jeśli słyszą, będą się lękali¹²³⁸.

Wincenty Myszor zauważa w tym miejscu, że „lęk gnostyków mógł mieć także podłoże społeczne, wiązał się z obawą przed opinią innych chrześcijan, jak na to wskazuje polemika antygnostycka”¹²³⁹. W samym tekście nie ma wzmianki o nikim, kto by się lękał, więc zastrzeżenie to nie odnosi się do rzeczywistości wewnątrztekstowej, ale do sfery społecznej. Uwaga ta musiała być czytelna dla odbiorców tekstu; prawdopodobnie jako wskazanie na ograniczoną skuteczność gnostyckiego nauczania.

Kończąca utwór modlitwa Jakuba o dobrą śmierć jest utworem, który równie dobrze mógłby funkcjonować samodzielnie, nie nawiązuje bowiem w żaden sposób do treści samej *Apokalipsy*. Prawdopodobnie jest to samodzielna istniejąca już wcześniej kompozycja.

Mądrość Jezusa Chrystusa

Tytuł tego utworu został zachowany jako zarówno superscriptio, jak i *subscriptio*¹²⁴⁰. Tekst ten jest chrześcijańsko-gnostyckim opracowaniem zasadniczo platońskiego materiału pochodzącego z utworu *Eugnostos*¹²⁴¹, którego dwie kopie także zachowały się w kodeksach z Nag Hammadi (NHC III, 2; V, 1). Dysponujemy również fragmentem tekstu greckiego *Mądrości* zachowanym na papirusie (POxy 1081), datowanym na początek IV w.¹²⁴² W kodeksie NHC III teksty *Eugnostosa* i *Mądrości Jezusa Chrystusa* łączy organiczny związek – następują bezpośrednio po sobie, a epilog *Eugnostosa* zapowiada wyraźnie

¹²³⁷ Veilleux, BCNH T. 17, s. 83, wskazuje na techniczne znaczenie pocałunku w tradycji walentyniańskiej (2ApJac do niej nie należy); W. Myszor, *Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba*, przeł. i oprac. W. Myszor. ŚSTH 33 (2000), s. 74, przyp. 131, wskazuje na pocałunek jako gnostycki ryt liturgiczny.

¹²³⁸ NHC V 51, 15-17.

¹²³⁹ Myszor, *Pierwsza i druga Apokalipsa...*, s. 72, przyp. 108.

¹²⁴⁰ HC III, 90, 14 = CB 77, 8; NHC III, 119, 18 (tylko τοφια ριηε); CB 127, 11-12.

¹²⁴¹ *Eugnostos*, mimo swego zasadniczo niechrześcijańskiego charakteru, zdradza jednak pewną znajomość dyskusji toczonych przez chrześcijan na temat zeleżności Ojca i Logosu. Zdaniem Parrota, NHS 27, s. 3-4, kopia *Eugnostosa* NHC III, 3 mogła zostać poddana drobnym redakcjom o charakterze chrześcijańskim, których jednak brak w kopii NHC V, 1. Na chrześcijańskie nawiązania do prologu *Ewangelii Jana* w obu wersjach *Eugnostosa* wskazuje G. Wurst, *Das Problem der Datierung der Sophia Jesu Christi und des Eugnostosbriefes*, [w:] *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, hrsg. J. Frey, J. Schröter (WUNT 254), Tübingen 2010, s. 381-385. Być może mamy w *Eugnostosie* również ślad wpływu walentynian (NHC III 85, 7-9 = NHC V 13, 6-7).

¹²⁴² NHS 27, s. 5. Wydanie tego fragmentu: NHS 27, s. 209-216.

Mądrość jako nowe objawienie¹²⁴³. Autorowi tego ostatniego tekstu – nie wiemy, w którym momencie¹²⁴⁴ – nauka Jezusa wydała się zbieżna z myślą zawartą w *Eugnostosie* i postarał się o „właściwą” jej atrybucję.

Mądrość Jezusa Chrystusa ma liczne paralele tekstowe z *Hipostazą archontów* oraz innymi tekstami setiańskimi, jakkolwiek brakuje dosłownych cytatów¹²⁴⁵. Dla ustalenia zależności między obydwoma tekstami istotne jest, że paralele występują tylko w tych partiach *Mądrości*, które nie zostały przejęte z *Eugnostosa*. Judith Hartenstein uważa zatem słusznie, że to tekst *Hipostazy* (lub źródło, na którym *Hipostaza* została oparta) posłużył za materiał autorowi *Mądrości*¹²⁴⁶. W ten sposób najłatwiej wytłumaczyć, dlaczego od paraleli wolny jest materiał przejęty z *Eugnostosa*. To jednak nie uprawnia nas jeszcze do twierdzenia, że mamy do czynienia z tekstem, który powstał w środowisku setiańskim¹²⁴⁷ – zwłaszcza, że nie występują w nim elementy setiańskiego mitu. Zależność *Mądrości* od *Hipostazy*, której daty powstania nie znamy, pozwala nam ustalić tylko chronologię względną. Obecność nawiązań do ewangelii kanonicznych w *Mądrości*¹²⁴⁸, znacznie liczniejszych niż w tekstach setiańskich, potwierdza, że jej autor zwracał się do odbiorców chrześcijańskich.

Utwór ma charakter dialogu objawieniowego¹²⁴⁹. Większość pytań uczniów nie ma wielkiego związku z tradycją chrześcijańską¹²⁵⁰, choć sporadycznie pojawiają się pytania dotyczące treści ewangelicznej¹²⁵¹. Mimo że zbawca omawia naturę trzeciego eonu, który

¹²⁴³ NHC III, 90, 4-8: $\text{ΝΑΙ ΔΕ ΤΗΡΟΥ ΝΤΑΕΙΡΨ ΥΡΠ ΝΧΟΟΥ ΠΑΚ ΔΕΙΧΟΟΥ ΚΑΤΑ ΘΕ ΕΤΚΗΔΨ ΤΩΟΥΝ ΠΗΟC ΨΑΝΤΕΠΙΑΤ † CΒΩ ΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΠΖΗΤΚ.}$

¹²⁴⁴ Na pewno już na etapie greckiego oryginału, jak o tym świadczy wspomniany fragment papirusowy.

¹²⁴⁵ J. Hartenstein, *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* (TU 164), Berlin 2000, s. 41-43.

¹²⁴⁶ Hartenstein, *Die zweite Lehre...*, s. 44: „Von diesen Möglichkeiten läßt sich eine Kenntniss der SJC durch die HA zur Erklärung der Parallelen mit hoherer Wahrscheinlichkeit ausschließen”.

¹²⁴⁷ Jak sądzi Barry, BCNH T. 20, s. 35.

¹²⁴⁸ *Nag Hammadi Texts and the Bible...*, s. 228-233.

¹²⁴⁹ Metatekstowe wystąpienie pierwszej osoby liczby pojedynczej w NHC III, 112, 5 = CB 113, 11-12 w wypowiedzi Jezusa jest przejęte z *Eugnostosa* (NHC III, 88, 4). Podobnie NHC III, 114, 6-7 = CB 117, 9-10 wzięte jest z NHC III, 90, 4-6 = NHC V, 17, 8-9. Wszystkie wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej w tej części materiału, która nie pokrywa się z *Eugnostosem*, również są wypowiedziami Jezusa. Sam autor nigdy się gramatycznie nie zdradza.

¹²⁵⁰ W ciekawy sposób *Mądrość* rozwiązuje problem politeizmu, uznając bogów (ΘΕΙΝΟΥΤΕ) i aniołów za stworzenia. Pochodzą one jednak nie od najwyższego boga, ale od bytu zwanego „nieśmiertelnym człowiekiem”: NHC III, 102, 8-10 = BG 95, 17-19. Materiał ten przejęty jest z *Eugnostosa*: NHC III, 77, 19-22 = NHC V, 6, 26-28. Por. opis pochodzenia bogów ze związku eonów Ekklesia i Zoe: NHC III, 111, 14-17 = CB 112, 6-11, materiał przejęty z NHC III 87, 9-12 (w NHC V, 1 ta partia jest zniszczona). Fakt, że miejsce to nie zostało poddane redakcji w *Mądrości*, wskazuje, że jej chrześcijański autor próbował pomieścić w swym ujęciu gnostycyzmu także tradycyjny panteon.

¹²⁵¹ NHC III, 103, 22 – 104, 4 = CB 98, 7-13.

nazywa się *ekklesia*¹²⁵², to uczniowie nie zadają pytań o jego istotę. Autor *Mądrości* nie widział potrzeby przenoszenia problemu kościoła na płaszczyznę społeczno-organizacyjną, a w tym miejscu miałby do tego świetną okazję. Pokazuje to jego brak zainteresowania kwestiami organizacyjnymi jako takimi – z jednym, zdaje się, wyjątkiem. Jezus mianowicie zapowiada „pokolenie, nad którym nie ma królowania” (ΤΓΕΝΕΑ ΕΤΕ ΜΗ ΜΗΤΡΡΟ ΖΙΧΩC)¹²⁵³. Jest to fraza oparta na *Eugnostosie*¹²⁵⁴, w *Mądrości* czytamy jednak dalej: „W którym wy się objawiliście”¹²⁵⁵. Zdania tego nie ma w platońskim traktacie. Widać zatem, że przy pomocy swego tekstu, autor *Mądrości* chciał przydać boską legitymizację grupie w której imieniu się wypowiadał i do której się zwracał. Nie ma jednak podstaw by sądzić, że była to grupa społeczna *sensu stricto*.

Martina Janßen uważa, że *Mądrość* mogła służyć celom misyjnym i to w dwojaki sposób. Po pierwsze, gnostycy mogli szerzyć swą naukę wśród innych chrześcijan jako prawdziwą naukę chrześcijańską, wywodzącą się wprost od Jezusa i apostołów. Po drugie, ci sami gnostycy mogli szerzyć chrześcijaństwo wśród gnostyków niechrześcijańskich o orientacji platońskiej, pokazując, że prawdziwa gnoza wywodzi się właśnie od Jezusa¹²⁵⁶. O ile jednak wiemy o gnostykach aktywnie szukających zwolenników wśród chrześcijan, o tyle nie mamy żadnego świadectwa na temat misji wśród pogan. Porfiriusz i Plotyn nie piszą wcale, że gnostycy, z którymi mieli do czynienia, w jakiś aktywny sposób chcieli ich przekonać do swoich racji. Walentynianie, jak wskazaliśmy, odnosili się do pogan z dużą rezerwą. Propozycja Janßen jest zatem atrakcyjna, ale niepoparta argumentami.

Treść nauczania Jezusa (czyli *de facto* treść *Eugnostosa*) została określona w epilogu jako ewangelia głoszona przez uczniów:

¹²⁵² CB 110, 9 – 111, 5 (materiału tego brak w NHC III, 4): „ΔΥ<O>ΝΟΝΑΖΕ ΠΤΕΚΚΛΗCΙΑ ΠΠ<ΜΕΖ>ΩΟΗΠΤ ΝΑΩΟΗ [ΧΕ] ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΠΗΝΨΕ ΕΤΝΑΨΩΨ ΠΤΑΨΟΥΨΝ ΕΒΟΛ ΖΗ ΟΥΑ ΑΥΑΤΟ ΟΥΟΝΖΟΥ ΕΒΟΛ ΕΒΟΛ ΔΕ ΧΕ ΠΠΗΝΨΕ ΨΑΥ[Ο]ΨΟΥΖ ΕΖΟΥΠ ΠCΕΡ ΟΥ[Α Ε]ΤΡΕ ΠΑΙ ΕΨΑΥΜΟΥ[ΤΕ] <ΕΡΟΟΥ> ΧΕ ΕΚΚΛΗCΙΑ ΕΒΟΛ ΔΕ ΖΗ ΤΕΚΚΛΗCΙΑ ΕΤΗΜΑΥ ΕΤΟΥΟΤΒ ΕΤΠΕ : Trzeci eon został nazwany kościołem z powodu wielkiej liczby, która się objawiła w jedność. Dlatego mnóstwo objawiło się z powodu wielkiej liczby. Gromadzi się ono i tworzy jedność. Z tego powodu zwie się je kościołem, od owego kościoła, który przekracza niebiosy”. Jest to materiał przejęty z *Eugnostosa*: NHC NHC III, 86, 16-24 = NHC V, 14, 10-17. NHS 27 przekłada ΕΚΚΛΗCΙΑ zarówno w *Eugnostosie* jak i w *Mądrości* jako „assembly”. BCNH T. 20 w przekładzie CB 3 stosuje „Église”. Oczywiście znaczenie tego słowa w platońskim kontekście musiało być nietechniczne, ale nie mamy powodu uważać, że autor chrześcijańskiego opracowania, jakim jest *Mądrość*, rozumiał pod tym terminem coś innego niż „kościół”. Ponieważ jednak tenże chrześcijanin właściwie literalnie powtórzył opis z *Eugnostosa*, nie wydaje się, aby chciał włączyć w swoją redakcję jakieś elementy wzięte ze znanego mu chrześcijańskiego/gnostyckiego życia wspólnotowego.

¹²⁵³ NHC III, 99, 18-19 = CB 92, 6-7. Podobne wyrażenie NHC III, 99, 22-24 (brak paraleli w CB): „ΠΠΗΝΨΕ ΔΕ ΤΗΡΨ ΕΤΗΜΑΥ ΕΤΕ ΜΗ ΜΗΤΡΡΟ ΖΙΧΟΥ : całe mnóstwo tych, nad którym nie ma królowania”.

¹²⁵⁴ NHC III, 75, 15-19 = NHC V, 5, 4-5. Także: NHC III, 75, 19-21 = NHC V, 5, 6-7.

¹²⁵⁵ NHC III, 99, 20-21: ΠΕΝΤΑΤΕΤΗΟΥΨΝΖ ΠΖΗΤΨ = CB 92, 7-9. W tym miejscu dajemy tekst według BCNH T. 20, Barry bowiem w swym wydaniu usuwa poprzedzającą frazę ΕΒΟΛ ΖΗ, tak aby nadać zdaniu sens. Parrot, NHS 27, który tego nie czyni, musi wziąć to zdanie w *cruces*.

¹²⁵⁶ Janßen, *Mystagogus*..., s. 101. Koncepcja zarysowana już przez Parrota, NHS 27, s. 4.

[ΑΝΕΦΜΑΘΗΤ]ΗΣ ΑΡΧΕΣΘΑΙ ΕΤΑΨΕ
 [ΟΕΙΨΙ ΠΠΕΥΑ]ΓΓΕΛΙΟΝ ΠΠΙΟΥ
 [ΤΕ ΠΕΠΠΑ ΠΑ]ΦΘΑΡΤΟΝ ΠΨΑ
 [Ε]ΝΕΖ ΖΑΜΠΗΝ
 ΤΣΟΦΙΑ ΠΠΗΘ

Jego uczniowie zaczęli
 rozszerzać wiadomość o ewangelii
 boga, wiecznego ducha,
 na wieki. Amen.
 Mądrość Jezusa¹²⁵⁷.

Wzmianka o szerzeniu ewangelii należy do chrześcijańskiego opracowania tekstu. Nic nie uprawnia nas do wyciągnięcia na tej podstawie jakichkolwiek wniosków odnośnie do sposobu cyrkulacji tego utworu¹²⁵⁸. W oparciu o sam tekst możemy zatem powiedzieć co najwyżej, że mamy do czynienia z grupą psychologiczną składającą się z chrześcijan. Nie mamy zaś argumentów, aby bliżej mówić o jej granicach albo postulować istnienie grupy społecznej *sensu stricto*.

List Piotra do Filipa

List Piotra do Filipa poświadczony jest w dwóch rękopisach. Jeden znajduje się w kodeksie VIII z Nag Hammadi, drugi w Kodeksie Tchacos. Wersje te różnią się między sobą, nie da się jednak powiedzieć, czy różnice te (które obejmują także występowanie unikalnych *passusów*) sięgają różnych greckich oryginałów, czy też są pochodną wieloetapowego przekazu w języku koptyjskim¹²⁵⁹. Posiadane przez nas koptyjskie przekłady są wynikiem dłuższej historii redakcyjnej, której przebieg bywa różnie rekonstruowany. Hans-Gebhard Bethge mówi o epitomie pierwotnie większego utworu¹²⁶⁰. Tak czy inaczej, sam tytuł jest wtórny.

List adresowany jest do Filipa, ale także do „jego braci (ΠΟΝΕΥ ΕΤΙΠΠΗΑΚ)”¹²⁶¹. Nie wydaje się nam, aby ten zwrot miał za zadanie wyłącznie kreować wewnątrztekstową fikcję¹²⁶². Owi bracia reprezentują w świecie tekstu najprawdopodobniej nawróconych przez

¹²⁵⁷ NHC III, 119, 14-18 = CB, 127, 5-12. Między obiema wersjami występują drobne różnice.

¹²⁵⁸ Barry, BCNH T. 20, s. 275, także nie podnosi tej kwestii w swym komentarzu.

¹²⁵⁹ *Codex Tchacos...*, s. 7; H.-G. Bethge, „Der Brief des Petrus nach Philippus” als Bestandteil von NHC VIII und Codex Tchacos. Beobachtungen und Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen und inhaltlich-sachlichen Verhältnis beider Paralleltexste, [w:] *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, hrsg. E. E. Popkes, G. Wurst, Berlin 2012, s. 175. Z tych wypowiedzi Bethgego widać, że z biegiem czasu, bardziej jest on skłonny uznać istnienie odmiennych greckich oryginałów, będących podstawą przekładów obu wersji EpPt.

¹²⁶⁰ *Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VII, 2)*, hrsg. H.-G. Bethge (TU 141), Berlin 1997, s. 53.

¹²⁶¹ NHC VIII, 132, 16.

¹²⁶² Bethge, [w:] *Der Brief des Petrus...*, s. 56, uważa, że dopatrywanie się w braciach Filipa misjonarzy, członków wspólnoty chrześcijańskiej lub nowonawróconych „wäre abwegig”.

Filipa pogan¹²⁶³, a w obszarze pozatekstowym – wspólnotę chrześcijańską. Autor *Listu* skupia się szczególnie na problematyce głoszenia zbawienia. Listowy prolog następująco rysuje sytuację:

ΔΗΞΙ ΝΖΕΝΕΙΠΤΟΛΗ Η[Τ]ΟΟΤΥ [Η]
ΠΕΙΠΧΟΕΙC ΜΗ ΠCΟ[Τ]ΗΡ Η[ΤΕ]
ΠΚΟCΜΟC ΤΗΡΥ ΧΕ [ΕΗ]ΔΕΙ Ε[Υ]
[Η]Δ ΧΕ ΕΝΑ† CΒΩ ΔΥ[Ω] ΝΤΗΤΑ
ΩΕ ΟΕΙΩ ΖΡΑΙ

Otrzymaliśmy polecenia
od naszego pana i zbawcy
całego świata, abyśmy zeszli się
aby nauczać i głosić¹²⁶⁴.

Za chwilę zaś Piotr zarzuca Filipowi:

ΠΤΟΚ ΔΕ
[Η]ΕΨΑΚΠΟΡΧ ΕΒΟΛ ΜΜΟΗ ΔΥΩ
ΜΠΕΚΜΕΡΕ ΠΙCΤΡΕΝΕΙ ΕΥΜΑ
ΔΥΩ ΝΤΝΕΙΜΕ ΧΕ ΕΝΑΤΩΨΗ Ν
ΔΨ Η ΖΕ ΧΕ ΕΝΑΖΙ ΨΜΠΟΥCΕ

Ty zaś
oddaliłeś się od nas
i nie pragnąłeś, abyśmy się zeszli
i poznali i abyśmy ustalili,
w jaki sposób głosić ewangelię¹²⁶⁵.

Zagadnienie głoszenia nie ogranicza się jednak tylko do listowej ramy tekstu, ale jest obecne w samym jego gnostyckim rdzeniu, to jest w dialogu objawieniowym. Jezus mówi do uczniów, że „staną się oświecicielami wśród ludzi martwych”¹²⁶⁶; mówi także, że archontów można zwalczyć poprzez nauczanie „obietnicy w świecie”¹²⁶⁷. Także narracyjny epilog kończy się sceną rozejścia się apostołów:

¹²⁶³ Nowy Testament mówi o Filipie (apostole) jako o tym, który wstawiał się za Grekami pragnącymi ujrzeć Jezusa (J 12, 20-22). Z kolei Filip (diakon) w dziejach znany jest ze swej działalności misyjnej (Dz 8, 4-13. 26-38. 40).

¹²⁶⁴ NHC VIII, 132, 17-21 = CT 1, 6-? (lakuna). [ΕΗ]ΔΕΙ Ε[Υ]ΗΔΑ znaczy dosłownie: „abyśmy przyszli w jakieś miejsce”, wydawcy jednak oddają: NHS 31: „we should come together”; Myszor: „abyśmy się zebrali”.

¹²⁶⁵ NHC VIII, 133, 1-5. W CT lakuna. ΨΜΠΟΥCΕ jest terminem technicznym odpowiadającym greckiemu εὐαγγέλιον.

¹²⁶⁶ NHC VIII, 137, 8-9: „ΕΤΕΤΝΑΨΩΠΕ ΝΖΕΝΦΟCΤΗΡ ΖΗ ΤΗΤΕ ΝΖΕΝΡΩΜΕ ΕΥΜΟΟΥΤ”. W CT lakuna.

¹²⁶⁷ NHC VIII, 137, 23-25: „ΔΗΝΕΙΤΗ ΕΥΜΑ ΕΥΩ † CΒΩ ΖΗ ΠΚΟCΜΟC ΜΠΟΥΧΔΑΙ ΖΗ ΟΥΕΡΗΤ”. CT 6, 4-6 nieco inaczej, ale zachowując podobny sens: „ΒΟΚ] ΕΖΟΥΗ ΖΙ ΟΥCΟΠ ΔΥ[Ω ΝΤΕΤΗ†] CΒΩ ΠΠΕΥΧΕΙ ΠΠΟ[Ο]CΜΟC : zjedźcie się razem i uczcie zbawienia świata”.

NHC VIII, 2

ΤΟΤΕ ΑΝΑΠΟΣΤΟ

ΛΟΣ ΑΥΠΩΡΣ ΗΜΟΥ ΕΒΟΛ

ΕΞΡΑΙ ΕΠΙΨΤΟΥΥ ΗΨΑΧΕ ΧΕ ΕΥΤΑΨΕ ΟΕΨ

Wówczas apostołowie

rozdzielili się na

cztery słowa,

aby głosić

CT 1

Τ[Ο]

[Τ]Ε ΗΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΥΠΩΡΣ [ΕΒ]

[ΟΛ ΗΤΑΡΟΥΤΗ]ΗΟΟΥΟΥ ΕΤΑ

[ΨΕ ΟΕΨ]

Wówczas

apostołowie rozdzielili się

po tym jak zostali posłani

aby głosić¹²⁶⁸.

Głoszenie jest zatem centralnym problemem tekstu. Zagadnienie to ujęte jest co prawda przy pomocy topoi wziętych z Nowego Testamentu i wykorzystywanych także w innych tekstach apokryficznych – gdyby jednak nie było ono problemem ważkim dla autora/epitomatora listu, nie uczyniłby go wiodącym tematem, kosztem na pewno bardziej atrakcyjnych czytelniczko partii narracyjnych. Mimo że odpowiedzi Chrystusa w dialogu objawieniowym nie mają w sobie chrześcijańskich elementów¹²⁶⁹, to bez wątpienia ich treść – centralna w całym utworze – stanowić ma przedmiot głoszenia. Autor *Listu*, chrześcijanin, ale i gnostyk, w sposób dobitny powołuje się na autorytet Piotra, a poprzez niego – na samego Jezusa, aby podkreślić konieczność głoszenia gnozy.

Po zakończeniu dialogu w tekście następuje dość nagłe przejście do dyskusji między apostołami na temat cierpienia. Piotr wskazuje na konieczność cierpienia na wzór Pana, a następnie potwierdza to głos z nieba¹²⁷⁰. Tekst nie mówi wprost, że cierpienie ma związek z głoszeniem. Piotr wiąże konieczność jego doznawania z małością samych apostołów¹²⁷¹. Nie można jednak wykluczyć, że jest to aluzja do prześladowań.

¹²⁶⁸ NHC VIII, 140, 23-26; CT 9, 8-11. ΗΤΑΡΟΥ- to temporalis w funkcji prekursywnej: *Codex Tchacos...*, s. 41. „Cztery słowa” należy rozumieć peryfrastycznie jako kierunki świata: Bethge, [w:] *Der Brief des Petrus...*, s. 149-150.

¹²⁶⁹ Nie znaczy to jednak, że tekst poza dialogiem objawieniowym pozbawiony jest gnostycznych elementów. Występują one w szeregu innych miejsc, choć w znacznie bardziej schrystianizowanej formie: NHS 31, s. 230-231.

¹²⁷⁰ NHC VIII, 138, 13-28. Pierwsze linijki strony 139 są zepsute. Uczniowie muszą cierpieć ze względu na swoją małość (l. 20: ΗΗΤΚΟΥΕΙ). Koschorke, *Die Polemik...*, s. 194, wyjaśnia: „Kleinheit bedeutet in der Gnosis Gebunden-Sein in die Körperlichkeit”. Szerzej: *Codex Tchacos...*, s. 72. Paralelne miejsce w CT 7, 3 ma jednak „ΤΗΠΤΡΩΗΕ : człowieczeństwo”. CT podkreśla ogólnoludzką naturę cierpienia, NHC VIII, 2 – raczej ogranicza je do tych, których cechuje „małość”, która wcale nie musi być rozumiana jako cecha ogólnoludzka. „Mali” to dość częste samookreślenie w tekstach z Nag Hammadi. Tak określani są w ApcPt prześladowani (NHC VII 79, 16-21).

¹²⁷¹ NHC VIII 138, 18-20: „ΑΥΧΙ ΗΚΑΖ ΕΤΒΗΗΤ[Η] ΑΥΩ ΖΑΠΟ ΕΡΟΗ ΖΩΩΗ ΕΤΡΕ[Η] ΧΙ ΗΚΑΖ ΕΤΒΕ ΤΕΗΗΗΤΚΟΥ[ΕΙ] : on cierpiał ze względu na nas, jest zatem konieczne, abyśmy i my sami cierpieli ze względu na naszą małość”. ΗΗΤΚΟΥΕΙ zdaniem Betghe, [w:] *Der Brief des Petrus...*, s. 119, odpowiada prawdopodobnie μικρότης i nie ma wydźwięku negatywnego. Należy je powiązać z pojawiającym się ze wspomnianym już określeniem ΗΕΙΚΟΥΙ – mali. Oznacza ono po prostu kondycję chrześcijan w tym świecie, do których losu należy nieuniknione cierpienie. Termin ten wskazywał jednak także na ludzką cielesność

List zawiera również dwie modlitwy, odmawiane przez zebranych apostołów. Modlitwy te, skierowane do Ojca i Syna, wyrażone są w pierwszej osobie liczby mnogiej¹²⁷². Zwłaszcza pierwsza z nich – mimo niewielkiej lakuny – ma bardzo ogólną treść¹²⁷³, właściwie w żaden sposób niepowiązaną z sytuacją zarysowaną w *Liście*. Można przyjąć, że nawet jeśli nie jest to modlitwa wykorzystywana przez wspólnotę znaną autorowi, to została ułożona według znanych mu wzorów i potwierdza praktykę modlitwy wspólnotowej.

Organizacja grup w świetle wybranych tekstów gnostycyzujących

Dla celów porównawczych wybraliśmy do analizy dwa teksty – *Świadectwo prawdy* i *Apokalipsę Piotra* – które zaliczyliśmy do grupy gnostycyzujących, jako że nie spełniają one wszystkich kryteriów, które pozwalałyby uznać je za teksty gnostyckie. Prezentujemy je tutaj z tego powodu, że w literaturze przedmiotu wnioski dotyczące organizacji grup gnostyckich są budowane w oparciu o te dwa teksty. W istocie dają one wiele informacji na temat struktur grupowych. Wnioski płynące z ich analizy zostały jednak w naszej ostatecznej konkluzji uwzględnione tylko jako rezultat badań porównawczych, nie zaś jako informacje uzyskane z samych tekstów gnostyckich.

Świadectwo prawdy

Trzeci traktat z IX kodeksu z Nag Hammadi nosi konwencjonalną nazwę *Świadectwo prawdy*, urobioną od centralnej kategorii tekstu. Być może właściwy tytuł znajdował się w kolofonie, ten jednak się nie zachował. Tekst w ogóle w dużej części jest niekompletny. Wedle szacunków Birgera A. Pearsona, utracona część stanowi ok. 45% całości utworu¹²⁷⁴. Jeśli chodzi o jego datację, to tekst zakłada bardzo rozwinięty etap działalności gnostyków (wymienia walentynian, szymonian, Izydora), a jednocześnie trwające prześladowania chrześcijan. Za *terminus ante quem* można zatem przyjąć 313 r., *terminus post quem* natomiast trudniej ustalić, należy założyć jednak przynajmniej pierwszą generację uczniów Walentyna, stąd lata ok. 180 r., wydają się rozsądne¹²⁷⁵. Jean-Pierre Mahé proponował, by *Świadectwo prawdy* uznać za utwór walentyniański, jednak – wobec ewidentnej krytyki walentynian w tym tekście – należy tę propozycję zdecydowanie odrzucić¹²⁷⁶.

¹²⁷² NHC VIII, 133, 21 – 134, 1; 134, 3-9.

¹²⁷³ Co zauważył już MacRae, *Prayer...*, s. 105.

¹²⁷⁴ Pearson, NHS 15, s. 101.

¹²⁷⁵ Plisch, [w:] *Das Zeugnis der Wahrheit* (NHC IX, 3). „*Testimonium Veritatis*”, NHD, s. 487.

¹²⁷⁶ J.-P. Mahé, *Le Témoignage véritable et quelques écrits valentiniens de Nag Hammadi*, [w:] *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, éd. L. Painchaud, A. Pasquier, Québec – Louvain – Paris 1995, s. 233-242 ; w tym samym tomie na temat

W *Świadectwie* wprost wyrażane jest przekonanie o zbawczej roli wiedzy¹²⁷⁷. Natomiast nigdzie nie pada natomiast stwierdzenie o nietożsamości Boga i stwórcy, jest ono jednak zasygnalizowane nie wprost¹²⁷⁸. W tekście nie znajdujemy mitu dewolucji bóstwa. Co prawda, wspomina się o niezrodzonych eonach i o dziewicy, która zrodziła światło¹²⁷⁹, ale nie rozwija tego wątku – który zapewne był znany adresatom. Z dużym zatem, prawdopodobieństwem mamy do czynienia z tekstem gnostyckim. *Świadectwa* nie można przypisać żadnej ściśle znanej grupie, niemniej prezentuje ono określone poglądy i próbuje definiować właściwą sobie ortodoksję w wyraźnej opozycji do innych propozycji chrześcijańskiej teologii i praktyki.

Forma tekstu to homilia, chociaż Mahé nie rozstrzyga, czy tekst faktycznie został wygłoszony, czy może mamy do czynienia z „traktatem homiletycznym”, skomponowanym na piśmie i w ten sposób rozpowszechnianym¹²⁸⁰.

Struktura komunikacyjna tekstu ma charakter trójkąta¹²⁸¹. Autor wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej, całą swą wypowiedź rozpoczynając od zaimka osobowego *ἄνωκ*¹²⁸². Swoich słuchaczy identyfikuje poprzez drugą osobę liczby mnogiej¹²⁸³. Nieraz jednak stawia się pomiędzy nimi i wyraża się przez pierwszą osobę liczby mnogiej. Podkreśla w ten sposób, że tak on, jak i jego słuchacze otrzymali to samo objawienie¹²⁸⁴ i mają ten sam status metafizyczny¹²⁸⁵. Trzecim elementem trójkąta są ci, przeciw którym

propozycji Mahé krytycznie wypowiada się E. Thomassen, *Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi*, [w:] *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, éd. L. Painchaud, A. Pasquier, Québec – Louvain – Paris 1995, s. 245. Podkreśla on oczywisty, ale bagatelizowany przez Mahé fakt, że *Świadectwo prawdy* wprost wypowiada się przeciwko uczniom Walentyna.

¹²⁷⁷ NHC IX, 45, 1-6.

¹²⁷⁸ NHC IX, 41, 30-31. Miejsce to zawiera dwa w dużej mierze rekonstruowane pytania: „*ἡμιν ἄε πενταχταμ[ιενκα?] ἡ μὴ πε πνοῦτε* : Kim jest stwórca ziemi albo kim jest Bóg?” Ponieważ wszystkie pytania w tej części tekstu mają przeciwstawne sobie człony, i w tym miejscu najrozsądniej widzieć przeciwstawienie Boga i stwórcy.

¹²⁷⁹ NHC IX, 43, 25-29.

¹²⁸⁰ BCNH T. 23, s. 6.

¹²⁸¹ Zagadnienie to opracował wstępnie Mahé, BCNH T. 23, s. 6-7.

¹²⁸² NHC IX 29, 6; pierwsza osoba liczby pojedynczej występuje jeszcze raz w NHC IX, 31, 17.

¹²⁸³ NHC IX, 31, 18 (koniektura); 45, 19-20; 50, 1-2.

¹²⁸⁴ NHC IX, 31, 5-7: „*παὶ ἄε πετῶουσιῖ ἡμὸν ἰσαν ἄβολ ἡβίπηνρε ἡπρῶμε*”; podobnie NHC IX 39, 29; 45, 21-22.

¹²⁸⁵ NHC IX, 40, 2-4: „*ἰανον ζωῶν ἡταχπον εβολ [ῑτῑνοῦς] ὑστασις ἡπαρτ-ῑε[ἡκην]*”; także NHC IX, 41, 3-4.

autor się zwraca. Autor mówi wprost, że nazywają oni siebie chrześcijanami¹²⁸⁶; przyjmują jednak zbawcę, nie mając wiedzy¹²⁸⁷. Szczególnie krytykuje absolutyzację męczeństwa:

ΝΑΙ
 ΝΕ ΠΗΑΡΤΥΡΟ[Σ ΕΤΨΟΥ]
 ΕΙΤ ΕΥΦΗΝΤΡΕ [ΖΑΡΟΥ]
 ΟΥΔΔΥ· ΚΑΙΤΟ[Ι Ψ]ΔΥ
 ΨΩΠΕ. ΔΥΩ ΜΑΥΨΤΑΛΟ[ΟΥ]
 ΟΥΔΔΥ· ΖΟΤΑΗ ΔΕ ΕΥΨΑΗ
 ΧΩΚ ΕΒΟΛ ΠΟΥΠΑΘΟC· ΠΑΙ
 ΠΕ ΠΜΕΕΥΕ ΕΤΟΥΚΩ ΠΜΟΥ
 ΠΖΡΑΙ ΠΖΗΤΟΥ. ΧΕΘΕΨΑΗ
 ΠΑΡΑΔΙΔΟΥ ΠΜΟΗ ΕΠΗΟΥ
 ΖΑΠΡΑΗ ΤΠΗΑΟΥΧΑΕΙ. ΝΑΙ
 ΔΕ ΧΟΗΤ ΔΗ Π†ΖΕ·

Ci
 są świadkami na próżno
 świadczącymi sobie
 samym. Są właśnie
 chorzy i nie mogą się sami
 podnieść. Podczas gdy dopełniają
 mękę, tak sobie
 myślą: „jeśli oddamy siebie na śmierć
 dla imienia, będziemy zbawieni. Nie dojdzie do tego
 w ten sposób”¹²⁸⁸.

Ci, przeciwko którym autor się zwraca, nie stanowią jednak zwartej całości – występuje on przeciwko szeregowi poglądów, których zwolenników przynajmniej w części wymienia z imienia. Przywołuje zatem zwolenników Bazylidesa¹²⁸⁹, różniących się jednak w poglądach od Izydora, syna Bazylidesa¹²⁹⁰. Wspomina dalej szymonian¹²⁹¹, a wreszcie także jakiegoś naśladowcę Walentyna i jego uczniów¹²⁹²; ze względu na zły stan tekstu trudno jednak powiedzieć, czy oskarżenia o idolatrię kieruje pod ich adresem, czy też do kogoś innego¹²⁹³. Oczywiście otwarte pozostaje pytanie, gdzie autor zapoznał się z poglądami wymienionych osób i grup. Ponieważ krytykuje ich jeden po drugim, wydaje się zasadne, że miał do czynienia z jakimś zbiorem świadectw na ich temat. Mógła to być

¹²⁸⁶ NHC IX, 31, 24-25: „ΔΗΟΗ ΖΕΙΧΡΗCΤΙΑΝΟC” Z kontekstu wynika, że wyznanie to padło w obliczu dochodzenia sądowego.

¹²⁸⁷ NHC IX, 38, 27-29: „ΝΕΤΧΙ [ΔΕ ΜΗ]ΟΥ ΕΡΟΥ ΖΠΟΥΗΠ[ΔΤCΟΥ]ΥΙ”; podobnie: NHC IX, 48, 2-4: „ΝΑΨΕΤΗΠΤΕΛΕ ΓΑΡ ΠΝΕΤΩ ΔΥΩ ΠΠΟΥCΟΥΩΗ†: wielka jest ślepotą tych „którzy czytają, a nie pojmują go [Boga: P.P.]”. Takie rozumienie za BCNH T. 23.

¹²⁸⁸ NHC IX, 33, 24 – 34, 7.

¹²⁸⁹ NHC IX, 57, 1-16. Taka identyfikacja wynika z kontekstu, i wzmianki o Izydorzcie i Bazylidesie w tej partii tekstu. Patrz: BCNH T. 23, s. 199; Koschorke, *Die Polemik...*, s. 154-155.

¹²⁹⁰ NHC IX, 57, 6-8: „ΠΚΕΙCΙΑΩ[ΡΟC ΠΕCΩΠΡΕ] ΠΕCΤΠΤΩΗ [ΕΠΒΑCΙΑΕΙΑ]ΗC”. Koschorke, *Die Polemik...*, s. 154-155.

¹²⁹¹ NHC 58, 2-3. Szymonian autor przeciwstawia innej grupie, z której nazwy zachowała się jedynie końcówka ιΔΗΟC. Por. BCNH T. 23, s. 199-200; Koschorke, *Die Polemik...*, s. 155-156.

¹²⁹² NHC IX, 56, 1-5: ΔCΧΩΚ ΕΒΗΟCΑ ΠΠΩΤ Π[ΠΟΥΑΑ]ΕΠΤΗΗC ΠΤΟΥ ΖΩΩC [ΟΝ] ΕCΨΑΧΕ ΕΘΟΓΛΟΑC ΝΕ[CΗΑΘ]ΗΤΗC ΔΕ ΕΥΤΠΤΩΗ [ΕΜΜΑ]ΘΗΤΗC ΠΠΟΥΑΑΕΠΤΗ[ΟC].

¹²⁹³ Propozycje różnej identyfikacji zestawia BCNH T. 23, s. 198-199. Należy wspomnieć szczególnie propozycję Koschorkego, *Die Polemik...*, s. 152-154, który wskazuje, że autor wypowiada się przeciwko któremuś z uczniów Walentyna, który zmienił naukę swego nauczyciela. Podobnie Mahé w swym artykule *Le Témoignage véritable et quelques écrits valentiniens de Nag Hammadi*, [w:] BCNH E. 3, s. 134. Koschorke dopuszcza jednak również, że może tu być mowa o walentynianach, którzy powrócili do „kościelnej” nauki, a to dlatego, że oskarżenie o bałwochwalstwo może po prostu oznaczać popadnięcie w herezję, a taką jest, zdaniem autora, nauka kościelna.

jakaś kolekcja wypisów lub katalog heretyków i ich poglądów¹²⁹⁴. Ponieważ autor obszernie krytykuje także różnorakie praktyki i poglądy chrześcijan „ortodoksyjnych”, bardzo możliwe, że katalog heretyków zaczerpnął z jakiegoś dzieła herezjologicznego.

Świadectwo prawdy najlepiej spośród wszystkich tekstów z Nag Hammadi nadaje się do dyskusji nad kategorią granicy grupy, ponieważ świadome określenie się w opozycji do innych jest właściwym celem tego tekstu.

Podstawowym przedmiotem sporu pomiędzy autorem a chrześcijanami Kościoła jest stosunek do męczeństwa. W istocie *Świadectwo* nie odrzuca męczeństwa jako takiego – jedynie absolutyzowanie świadectwa wyznawców i męczenników przez innych chrześcijan¹²⁹⁵. Zdaniem Clemensa Scholtena autor *Świadectwa* czyni tak z dwóch powodów. Po pierwsze, zauważa, że chrześcijańskie świadectwo nie zawsze pociąga za sobą rzeczywistą zmianę życia; po drugie, odrzuca przekonanie o tym, że męczeństwo jest zastępczym sposobem odpuszczenia grzechów. Dla autora taką moc ma tylko poznanie – które jest prawdziwym świadectwem (ΤΗΛΕΤΥΡΙΑ ΠΝΕ)¹²⁹⁶. Problem gnostyckiego relatywizowania męczeństwa był dostrzegany również przez innych autorów chrześcijańskich (którzy także przywoływali argumenty znajdujące się w *Świadectwie prawdy*), niemniej nie poświęcili mu oni wiele miejsca, stąd wydaje się, że miał on charakter dość lokalny¹²⁹⁷. W większości przypadków gnostycy rzeczywiście przyjmowali męczeństwo, o czym świadczą analizowane już przez nas teksty walentyniańskie.

Autor *Świadectwa* świadomie zniekształca i upraszcza kościelną ideologię męczeństwa – świadczy to o sile konfliktu między jego grupą a innymi chrześcijanami oraz o jego determinacji w kreśleniu granic między nimi; świadczy też, jak się zdaje o, tym, że większość jego słuchaczy nie była obeznana z teologią kościelną, łatwo bowiem mogliby wychwycić stosowane przez autora nadużycia.

¹²⁹⁴ A. Л. Хосроев, *Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади* (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3), Moskva 1991, s. 178.

¹²⁹⁵ NHC IX, 32, 8-12.

¹²⁹⁶ Scholten, *Martyrium...*, s. 105-109.

¹²⁹⁷ Na ten temat istnieje osobna literatura. Poza pracą Scholtena także: D. van Damme, *Gott und die Märtyrer*, FZPT 27 (1980), s. 107-119. Główną wadą wszystkich tych publikacji jest zbiorcze traktowanie świadectw pochodzących z różnych grup gnostyckich.

Apokalipsa Piotra

Terminus post quem powstania tego tekstu to połowa II w. – jeśli przyjąć, jak się powszechnie sądzi, że osoba Hermasa wymieniona w tekście¹²⁹⁸ jest identyczna z autorem *Pasterza*. Ze względu na znaczącą obecność w *Apokalipsie* odwołań do pism nowotestamentalnych – w tym także 2 Pt¹²⁹⁹ – bardziej prawdopodobne jest, że utwór ten powstał w III w. Jako miejsce powstania *Apokalipsy* wskazuje się najczęściej Syrię, a to za sprawą szczególnej predylekcji autora do ewangelii Mateusza, szczególnej roli Piotra i doketycznej chrystologii, obecnej także w innych utworach związanych z Piotrem, które powstały w Syrii¹³⁰⁰.

Atrybucja tego tekstu do jakiegoś określonego nurtu we wczesnym chrześcijaństwie nie jest łatwa. Zakłada on dualizm boga i stwórcy oraz istnienie zbawczej wiedzy, objawionej przez Jezusa. Nie znajdujemy jednak oczywistych dowodów na znajomość przez autora mitu o dewolucji bóstwa. Jak słusznie zauważa wydawca i komentator tego tekstu, Henriette Havelaar – „Apokalipsa Piotra prezentuje spójny w sobie obraz świata, który nie wymaga dodatkowej obecności gnostyckiego mitu”¹³⁰¹. Nie możemy jednak wykluczyć, że mit ten był znany czytelnikom tekstu, a jego przywoływanie po prostu nie było konieczne dla celów, które postawił sobie autor tekstu¹³⁰².

Osoba czy grupa osób, której poglądy zostały w tekście wyrażone, nigdzie nie zostaje nazwana. Mamy tylko bardzo ogólne określenia: „należący do Ojca”¹³⁰³, „współlistotni z Synem Człowieczym”¹³⁰⁴, „dusze nieśmiertelne (ⲙⲏⲧⲭⲥ ⲡⲁⲧⲙⲟⲩ)”¹³⁰⁵, „mali (ⲙⲓⲕⲟⲩⲉⲓ)”¹³⁰⁶, i „żyjący (ⲙⲉⲧⲟⲩⲏⲩ)”, do której to grupy autor na pewno i siebie zalicza. Określenia te pojawiają się w objawieniu, które Jezus daje Piotrowi, nie zaś w wypowiedziach odautorskich czy w ramie narracyjnej. Objawienie to jest skierowane przeciw poglądom i praktykom kilku grup czy osób, które nie są wymienione z imienia¹³⁰⁷. Są one różne od siebie, polemikę bowiem wprowadzają określenia „niektórzy”, „pewni

¹²⁹⁸ NHC VII 78, 18.

¹²⁹⁹ NHC VII, 79, 39; 2 Pt 2, 17.

¹³⁰⁰ H. Havelaar, *The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3)*, Berlin 1999, s. 15-16.

¹³⁰¹ Havelaar, *The Coptic Apocalypse...*, s. 107.

¹³⁰² Havelaar, *The Coptic Apocalypse...*, s. 107-109, wylicza szereg drugorzędnych cech, które łączą *Apokalipsę* z tekstami gnostyckimi. Podkreśla je także M. Desjardins, NHMS 30, s. 207-208.

¹³⁰³ NHC VII, 70, 21-22: ⲙⲁ ⲡⲓⲱⲧ.

¹³⁰⁴ NHC VII, 71, 14-15: ⲙⲓⲣⲱⲙⲉ ⲡⲱⲃⲏⲣⲓⲟⲩⲥⲓⲁ.

¹³⁰⁵ NHC VII, 75, 27-28; 78, 5.

¹³⁰⁶ NHC VII, 78, 22; 79, 19; 79, 32 – 80, 1 (ⲉⲛⲕⲟⲩⲉⲓ); 80, 11.

¹³⁰⁷ Mamy tutaj jeden znaczący i dyskutowany wyjątek: NHC VII, 78, 18-19: „ⲉϥⲉⲧⲁⲙⲓⲟ ⲡⲟϥⲱⲱⲭⲡⲓ ⲡⲁⲛⲧⲓⲙⲓⲙⲟⲛ ⲉⲣⲡⲁⲛ ⲡⲓⲧⲉ ⲟⲩⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ ⲉⲧⲉ ⲃⲉⲣⲙⲁ ⲡⲉ ⲡⲓⲱⲣⲡⲓ ⲡⲓⲛⲓⲥⲉ ⲡⲓⲧⲉ ⲁⲕⲓⲁ : Utworzą namiastkę podobieństwa z powodu imienia martwego człowieka, którym jest Hermas, syn pierworodny nieprawości”.

(2ΕΙΗ2ΟΕΙΗΕ)”¹³⁰⁸ lub „inni” (2ΕΗΚΟΟΥΕ)”¹³⁰⁹. O jednej grupie swych ideowych przeciwników autor powiada, że są podzieleni i ich nauka jest niewłaściwa:

ΑΥΩ ΠΣΕ

2Ε Ε2ΡΑΙ ΕΥΡΑΗ ΠΤΕ ΤΠΑΛΗΗ

ΑΥΩ ΕΤΟΟΤΩ ΝΟΥΡΕΩΡ ΤΕ

ΧΗΗ Ε420ΟΥ ΗΠ ΟΥΔΟΓΜΑ

ΝΟΥΗΗΗΩΕ ΠΗΟΡΦΗ ΕΥ

ΠΑΡΧΕΙ ΕΧΩΟΥ 2Π ΟΥΗΠΤ

2ΕΡΕCIC 2ΕΗ2ΟΕΙΗΕ ΓΑΡ

ΕΒΟΑ Π2ΗΤΟΥ ΕΝΑΨΩΠΕ

ΕΥΧΕ ΟΥΑ ΕΤΗΠΤΗΕ ΑΥΩ

ΕΥΧΕ ΨΑΧΕ Ε420ΟΥ

I

popadną w imię błędu

i (wpadną) w ręce złego rzemieślnika

i w naukę wielokształtną. Będą

rządzeni przez herezję.

Niektórzy z nich

bowiem będą

bluźnić prawdzie

i źle nauczać¹³¹⁰.

Pod sam koniec *Apokalipsy* Jezus powtarza jeszcze raz, że jego prześladowcy są między sobą podzieleni¹³¹¹.

Granica między poglądami autora i społeczności, którą wyraża a jego przeciwnikami ma naturę przede wszystkim doktrynalną – poglądy inne niż własne zostają określone jako herezja – ale także organizacyjną – to rządzący bowiem są reprezentantami herezji. Autor *Apokalipsy* widzi prezentowane przez siebie stanowisko jako jedyne właściwe i odzwierciedlające pierwotną naukę Jezusa. Jego oponenti to „ślepcy (...) niewiedzący, co mówią”¹³¹², którzy są „głusi i ślepi”¹³¹³. Zdanie to wskazuje, że istota sporu nie dotyczyła treści nauczania, ale jego interpretacji. Taki wniosek potwierdza również fakt, że podobnie jak inni chrześcijanie, także autor *Apokalipsy* opisuje ukrzyżowanie, ale interpretuje je w kontekście zupełnie odmiennej chrystologii. Naszym zdaniem wybór Piotra jako otrzymującego objawienie nie jest przypadkowy. Autor świadomie nawiązuje do tradycji założycielskiej wspólnoty „proto-ortodoksyjnej”, uważając się za wyraziciela właśnie tej pierwotnej „ortodoksji”. W *Apokalipsie* Jezus przyznaje, że po Piotrze nastąpią kłamliwi nauczyciele¹³¹⁴, przez których należy rozumieć przywódców kościoła, którzy będą

¹³⁰⁸ NHC VII, 74, 22, 27; 76, 27.

¹³⁰⁹ NHC VII, 77, 22; 78, 31.

¹³¹⁰ NHC VII, 74, 16-22. Termin ΡΕΩΡ ΤΕΧΝΗ (l. 18-19) rozumiany jest różnorako. Nie ma pewności jak należy interpretować tę postać; NHMS 30: cunning man; Myszor: przebiegły uwodziciel; Havelaar, *The Coptic Apocalypse*: evil intriguer; Havelaar, NHD: schlechter Betrüger.

¹³¹¹ NHC VII, 82, 33- 83, 1.

¹³¹² NHC VII, 81, 30. 32 – 82, 1: ΠCCEIHE ΔΗ ΕΠΗ ΕΤΟ[Υ]ΧΩ ΠΜΟΩ.

¹³¹³ NHC VII, 73, 12-14: „ΝΑΙ ΠΕΝΒΛΕΕΥΕ ΝΕ ΑΥΩ 2ΕΗΚΟΥΡ ΝΕ” (wypowiedz ta na płaszczyźnie tekstu dotyczy kapłanów żydowskich); podobnie NHC VII 76, 21-22.

¹³¹⁴ NHC VII, 74, 10-12: „ΝΙΡΩΗΕ ΠΤΕ ΠΙΚΩ Ε2ΡΑΙ ΠΜΠΤΝΟΥΧ ΝΗ ΕΤΝΑΨΩΠΕ ΠΗΠΠCΩΚ : ludzie głoszący [dosłownie kładący: P.P.] kłamstwo, którzy przyjdą po tobie”.

powoływać się na piotrowy autorytet. Autor, ustami Jezusa, zarzuca swym oponentom roszczenie do wyłączności na prawdę, a także handlowanie nauką Jezusa¹³¹⁵.

W *Apokalipsie* mamy element narracyjny, kiedy kapłani i lud próbują zabić Piotra i Jezusa¹³¹⁶. W innym miejscu jest mowa o dręczeniu braci oraz śledzeniu i więzieniu „małych”. Z kontekstu wynika, że prześladowcy byli chrześcijanami¹³¹⁷. Dosłowne przełożenie tej sceny na rzeczywistość historyczną nie wydaje się jednak właściwe. W II i III w nie mamy żadnych świadectw o siłowym rozstrzyganiu sporów wewnątrz gmin. Zatem opis ten mówi raczej o bardziej ogólnej sytuacji wykluczenia i odrzucenia. W innym miejscu autor wskazuje na – prawdopodobnie kościelny – zakaz kontaktu wiernych z gnostykami¹³¹⁸. O jednej z grup swych oponentów pisze autor, że jest ona liczna¹³¹⁹, zaznacza też (ustami Piotra), że liczba zwodzicieli jest znaczna¹³²⁰. Jest wyraźnie świadom tego, że prezentuje mniejszościowe stanowisko. *Apokalipsa Piotra* odnosi się też wprost do urzędów kościelnych:

ΕΥ	Będą
ΕΨΩΠΕ ΔΕ ΠΙΣΙ ΖΕΙΚΟΟΥΕ	inni spoza naszej
ΠΤΕ ΠΗ ΕΤΣΑΡΟΛ ΠΤΕ ΤΗΝ	liczby zwący się
ΗΠΕ ΕΥΤ ΡΑΗ ΕΡΟΟΥ ΧΕ	biskupem
ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΕΤΙ ΔΕ ΖΕΝ	i diakonami – jakby dostali swe
ΔΙΑΚΩΝ ΖΩΣ ΕΔΥΣΙ ΗΝΟΥ	władania od Boga.
ΕΞΘΥΣΙΑ ΕΡΟΛ ΖΙΤΗ ΠΗΟΥ	Poddają się pod sąd
ΤΕ ΕΥΡΙΚΕ ΠΗΟΥ ΖΑ ΠΙ	pierwszych
ΖΑΠ ΠΤΕ ΠΙΩΡΠ ΠΗΑ Π	miejsca. Ci są
ΖΗΟΟΣ ΠΗ ΕΤ ΠΗΔΥ ΝΕ	kanalami bez wody ¹³²¹ .
ΠΙΟΡ ΠΑΤΗΟΥ	

Autor wyraźnie zaznacza, że ci, którzy sprawują urzędy, pochodzą spoza wspólnoty, do której on sam należy – „są spoza naszej liczby”. W sposób jednoznaczny odmawia im

¹³¹⁵ NHC VII, 77, 33 – 78, 1: „ΕΥΡ ΕΙΕΠΩΤ ΠΖΡΑΙ ΖΗΠΑΨΑΧΕ : handlują moim słowem”. Czy oznacza to tylko sprzeniewierzenie się oryginalnej (zdaniem autora *Apokalipsy*) nauce Jezusa, czy konkretną praktykę nauczania za pieniądze, jak to często funkcjonowało w szkołach filozoficznych – trudno powiedzieć.

¹³¹⁶ NHC VII, 72, 4-8.

¹³¹⁷ NHC VII, 79, 13-16. Prześladowcom przypisuje się zdanie: „ΕΡΟΛ ΖΙΤΗ ΠΑΙ ΕΨΑΦΗΑ ΠΙ ΠΕΝΝΟΥΤΕ ΕΡΕΟΟΥΧΑΙ ΨΩΠΕ ΠΑΗ ΖΗ ΠΑΙ : Dzięki temu nasz bóg ma litość, że ratunek (nadchodzi) dla nas przez to”.

¹³¹⁸ NHC VII, 78, 26-31. Zdanie to daje się tak czytać w kontekście zaleceń znanych z pism Tertuliana, na przykład: *De praescriptione haereticorum*, 12, 1; 14, 6; także *Adversus Marcionem* 5, 8, 3, choć tu zalecenie ma charakter bardziej ogólny.

¹³¹⁹ NHC VII, 77, 22-23.

¹³²⁰ NHC VII, 80, 2-3: ΖΕΙΠΗΗΨΕ.

¹³²¹ NHC VII, 79, 22-31. Fraza „ΗΠΕ ΕΥΤ ΡΑΗ ΕΡΟΟΥ ΧΕ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ” może być tłumaczona równie dobrze jako „zwący się biskupem” lub „zwani biskupem”. Jak jednak słusznie zauważa Havelaar, *The Coptic Apocalypse...*, s. 64, ta pierwsza możliwość lepiej odpowiada polemicznej naturze tekstu (zarzut, że ktoś inny nazywa oponentów autora biskupem, miałby raczej słabą siłę rażenia).

prawa do sprawowania władzy – są bowiem „kanałami bez wody”¹³²². $\Pi\upsilon\omega\rho\pi\ \pi\iota\mu\alpha\ \pi\acute{\iota}\rho\mu\omicron\omicron\varsigma$ w zgodnej opinii komentatorów to odpowiednik greckiego $\pi\rho\omega\tau\omicron\kappa\alpha\theta\epsilon\delta\rho\acute{\iota}\alpha$, a autor w tym miejscu aluzyjnie przywołuje jezusowe potępienie miłośników pierwszych miejsc z Mt 23, 6¹³²³. Cała fraza „sąd pierwszych miejsc” piętnować może albo zbytne dążenie do zaszczytów¹³²⁴, albo nadużywanie władzy i samo istnienie urzędów¹³²⁵. Ta pierwsza możliwość, osadzona w wymowie ewangelii Mateusza, wydaje się słuszniejsza. Należy zaznaczyć, że tekst wymienia biskupa w liczbie pojedynczej i diakonów w liczbie mnogiej. Świadczy to o tym, że opis dotyczy tylko jednej gminy, inaczej bowiem również biskupi zostaliby opisani jako zbiorowość. Jezus podkreśla nieco dalej, że oponenti autora *Apokalipsy* panują i nad małymi¹³²⁶.

Ciekawą sprawą jest, że w tekście nie został wymieniony urząd prezbitera. Wincenty Myszor przypuszcza, że wynika to z praktyki Kościoła pierwszych wieków, w którym biskupa wybierano przede wszystkim z grona diakonów, nie zaś prezbiterów; co za tym idzie, to diakoni byli bardziej podatni na pożądanie urzędów¹³²⁷. Mamy jednak także wczesne świadectwa wybor biskupa spośród prezbiterów¹³²⁸ – propozycja Myszora nie rozwiązuje zatem problemu. Koschorke z kolei tłumaczy fakt pominięcia prezbiterów przede wszystkim tym, że to diakoni byli ściślej związani z biskupami, a ich funkcja, w przeciwieństwie do prezbiteratu, była mocno sprofesjonalizowana¹³²⁹ – tak, że „So sind der Bischof und die Diakone die eigentlichen Exponenten der Hierarchie”¹³³⁰. Ścisły związek biskupa i diakonów znajduje potwierdzenie w źródłach¹³³¹. To przede wszystkim diakoni byli obecni w życiu mieszkańców gminy – delegowani przez biskupa do posługi charytatywnej oraz do rodziła żywności i pomocy materialnej¹³³². Jeśli przyjąć, że gmina ta – za sprawą odwołania do Hermasa – to gmina rzymska, to z wypowiedzią autora *Apokalipsy* koresponduje jedna z wizji Hermasa:

¹³²² Koschorke, *Die Polemik...*, s. 64, wskazuje na biblijne podłoże tej metafory: 2Pt 2, 17; Prz 13, 14; Jer 2, 13.

¹³²³ Tam pierwsze miejsce określone jest jednak terminem $\pi\rho\omega\tau\omicron\kappa\lambda\iota\sigma\acute{\iota}\alpha$.

¹³²⁴ Koschorke, *Die Polemik...*, s. 65, zauważa także, że uderzająco podobną krytykę, również odwołującą się do Mt 23, 6, daje Orygenes, *Commentarii in Matthaeum* 16, 22.

¹³²⁵ Havelaar, *The Coptic Apocalypse...*, s. 99.

¹³²⁶ NHC VII, 80, 10-11: $\Theta\gamma\iota\alpha\pi\ \rho\rho\omicron\ \epsilon\chi\pi\ \eta\iota\kappa\omicron\gamma\epsilon\iota$.

¹³²⁷ Myszor, „*Hieratike diakonia...*”, s. 246.

¹³²⁸ Jest to przede wszystkim przypadek Ireneusza. Myszor nie podaje świadectw źródłowych dla swego przekonania o preferowaniu diakonów jako kandydatów do biskupstwa.

¹³²⁹ Koschorke, *Die Polemik...*, s. 65.

¹³³⁰ Koschorke, *Die Polemik...*, s. 66.

¹³³¹ Ignatius, *Ad Magnesios* 2, 1; *Traditio Apostolica* 8;

¹³³² Liczne przykłady: M. Marczewski, *Posługa charytatywna diakona w kościele pierwszych wieków*, VP 16 (1996), s. 217-228; ponadto: *Ordo ecclesiastica apostolorum* 22: $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\iota\ \epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\omega\ \kappa\alpha\lambda\omega\upsilon\ \xi\rho\gamma\omega\upsilon\ \nu\upsilon\chi\theta\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\pi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\upsilon$.

Teraz z kolei zwracam się do was, zwierzchnicy Kościoła, i do was, którzy zasiadacie w pierwszych rzędach (νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγούμενοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις) (...). Zatwardziali, nie chcecie oczyścić serc waszych, ani w czystości serca zjednoczyć w zgodzie myśli waszych, aby wielki król zmiłował się nad wami. Baczcie pilnie, dzieci, aby podziały te nie pozbawiły was życia. W jaki sposób zamierzacie kształcić wybranych Pana, skoro sami nie jesteście ukształtowani? Kształćcie się więc nawzajem i zachowujcie pokój między sobą¹³³³.

W gminie rzymskiej kierujący kościołem to najprawdopodobniej zamożni patroni, określani właśnie jako prezbiterzy¹³³⁴. Mimo że *Apokalipsa* zdecydowanie potępia Hermasa, w tym punkcie krytyki jest z nim zgodna.

Zauważmy jednak, że nasz autor nie wypowiada się przeciwko urzędowi kościelnemu jako takim, lecz jedynie przeciwko konkretnej realizacji tych urzędów, przeciwko ich wynaturzeniu. Nie możemy argumentować, że sam odrzuca hierarchiczne zorganizowanie wspólnoty – odrzuca jedynie jego historyczną realizację. Zwróćmy uwagę na wypowiedź Jezusa: „Piotrze! Mówiłem ci wiele razy, że ślepi są ci, którzy nie mają przewodnika”¹³³⁵. Koptyjski rzeczownik χαγμοεῖτ oznacza tego, który prowadzi, wskazuje drogę, także po prostu przywódcę¹³³⁶. Wspólnocie jest zatem potrzebny przywódca.

Koschorke zauważa słusznie, że autor *Apokalipsy* wypowiada się przeciwko roli rzeczników ortodoksji, która została powiązana z urzędami¹³³⁷. Jezus – w ujęciu *Apokalipsy* – nie zapowiada zniesienia urzędów, ale odwrócenie stosunków władzy. Otóż mali „będą panować nad tymi, którzy panują (obecnie) nad nimi”¹³³⁸. W przeciwieństwie do Koschorkego, uważamy jednak, że nieobecności prezbiterów nie sposób wytłumaczyć ich mniejszą aktywnością czy nie dość wyraziście zaznaczoną odrębnością od ogółu wiernych. Autor *Apokalipsy* najwidoczniej akceptuje ten urząd; bardzo możliwe, że sam wywodzi się spośród prezbiterów. Ireneusz wskazuje na szczególną rolę prezbiterów wśród rzymskich walentynian:

Jeśli chodzi o tych ostatnich, którzy dla wielu uchodzą za prezbiterów, to służą jedynie swoim upodobaniom i nie mają bojaźni Bożej w swym sercu na pierwszym miejscu, tylko wymyślają innym i nadęci są pychą z racji swego wyniosłego miejsca, ale w ukryciu

¹³³³ Hermas, Pastor, 17, 7-10 (Visio III, 9, 7-10). Przekład: Świderkówna.

¹³³⁴ Hermas, Pastor 8, 3 (Visio II, 4, 3) σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.

¹³³⁵ NHC VII, 72, 10-13: πετρε δειχοος νακ πογηνησε ποσοι δε γενβλασεγε νε εηη χαγμοεῖτ ηται.

¹³³⁶ Podręczny słownik..., s. 64.

¹³³⁷ Koschorke, *Die Polemik...*, s. 67

¹³³⁸ NHC VII, 80, 15-16: εγερ πο εχι ηη ετε ηρ πο ερραι εχωοι.

popelniają złe czyny (...) należy się wystrzegać wszystkich ludzi tego rodzaju, a przyłączyć się do tych, którzy, jak już powiedzieliśmy, zachowują nauki apostołów i razem z przynależnością do stanu prezbiterów przekazują zdrową naukę i nienaganne zasady życia jako przykład dla innych i upomnienie dla pozostałych¹³³⁹.

W Rzymie działał też wspominany już prezbiter Florynos, który przyjął naukę walentyniańską i zgromadził wokół siebie jakichś zwolenników¹³⁴⁰. Naszym zdaniem grupę, w której powstała *Apokalipsa*, stanowi wspólnota skupiona wokół któregoś z rzymskich kościołów domowych, kierowana przez patrona-prezbitera, która na początku drugiej połowy II w. opierała się tendencjom unifikacyjnym idącym ze strony biskupa rzymskiego. Na Rzym jako miejsce funkcjonowania tej wspólnoty wskazuje sposób traktowania Hermasa¹³⁴¹, powoływanie się autora *Apokalipsy* na autorytet Piotra i przemawianie autora z pozycji prezbitera.

Bez wątplenia autor *Apokalipsy* uznaje potrzebę głoszenia nauki chrześcijańskiej. Jezus w objawieniu mówi bowiem, że w przyszłości będą tacy, którzy będą wyklądać kłamstwo¹³⁴², przekazywać niewłaściwą naukę¹³⁴³, mówić złe słowa¹³⁴⁴. Właśnie aspekt błędnego nauczania wśród oponentów autora *Apokalipsy* został szczególnie podkreślony:

ⲉⲛⲉⲛⲟⲓⲛⲉ
ⲉⲛⲉⲥⲉⲙⲟⲟⲩⲛ ⲡⲓⲛⲩⲥⲧⲓⲣⲓ
ⲟⲩⲓ ⲁⲛⲓ ⲉϣⲱ ⲡⲓⲛⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲓ
ⲥⲉⲙⲟⲟⲩⲛ ⲡⲓⲛⲟⲟⲩ ⲁⲛⲓ

Niektórzy
nie znają tajemnicy,
mówiąc o tym, czego
nie znają¹³⁴⁵.

¹³³⁹ Irenaeus, *Adversus haereses*, 4, 26, 3-4. Przekład: Myszor.

¹³⁴⁰ Eusebius, *Historia ecclesiastica*, 5, 15; 5, 20, 1. Na jego temat niewiele wiadomo. Krótko Lampe, *Die stadtrömische Christen...*, s. 264. Osobliwa próba identyfikacji z Tertulianem: K. Kastner, *Zur Kontroverse über angeblichen Ketzer Florinus*, ZNW 13 (1912), s. 133-156.

¹³⁴¹ Taką datację wspiera określenie Hermasa jako „ⲟⲩⲣⲉⲙⲟⲟⲩⲧ : martwy człowiek” (NHC VII, 78, 17). Autor nie krytykuje wprost treści zawartych w *Pasterzu*, ale autorytet, jakim cieszy się zmarła osoba. To zdziwienie można wytłumaczyć tylko tym, że Hermas zmarł dopiero niedawno i szacunek, jaki otacza jego naukę, nie jest poparty praktyką pokoleń. Być może autor *Apokalipsy* krytykuje tu wprowadzenie *Pasterza* do programu katechezy przedchrzcielnej lub czytań wspólnotowych – tak można by rozumieć „ⲉϣⲉⲧⲁⲛⲓⲟ ⲡⲟϣⲱⲭⲡⲓ ⲡⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲛⲟⲩ ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲡⲓⲧⲉ ⲟⲩⲣⲉⲙⲟⲟⲩⲧ : wnoszą bowiem bez potrzeby podobiznę dla imienia nieboszcza” (NHC VII, 78, 15-17). Havelaar, *The Coptic Apocalypse...*, s. 220, nie wyjaśnia, dlaczego dla przysłówka ⲡⲟϣⲱⲭⲡⲓ wybrała znaczenie „further”. My sięgamy po kompleks pokrewnych sobie znaczeń (Crum, *A Coptic Dictionary...*, s. 616-617; *Podręczny słownik...*, s. 150) które skupiają się wokół „pozostawiania”, „osamotniania” i „czynienia zbędnym”.

¹³⁴² NHC VII, 74, 10-11: ⲛⲓⲣⲱⲛⲉ ⲡⲓⲧⲉ ⲡⲓⲕⲱ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲡⲓⲛⲓⲧⲓⲟⲩⲱⲭ.

¹³⁴³ NHC VII, 74, 23-25.

¹³⁴⁴ NHC VII, 76, 25-26: „ⲉⲛⲉⲱⲁⲭⲉ ⲡⲣⲟⲛⲓⲣⲟⲛ”. Nie sposób sprecyzować, co się kryje pod tym określeniem.

¹³⁴⁵ NHC I, 76, 27-30.

Jedna z grup opozycyjnych została określona jako „pośłańcy błędu”¹³⁴⁶. Jezus zaś w swej wizji mówi do Piotra o „sługach słowa (ἡμεῖς ὡς ἵνα εἴμεθα ὡς ἵνα εἴμεθα)”¹³⁴⁷, mając na myśli nauczycieli. Piotr ma być pierwszym w szeregu tych, których Jezus wezwał do wiedzy¹³⁴⁸. Wezwanie określone jako τὰς ἐν ἐξουσίᾳ w rzeczywistości historycznej musiało jednak dokonywać się poprzez głoszenie gnostyckiego przesłania. Sam autor również je głosi, ale w sposób zawołowany, posługując się formą apokalipsy. Jezus mówi Piotrowi, że jego przesłanie trzeba głosić tym, którzy „należą do Ojca”¹³⁴⁹. Ci mają usłyszeć naukę i nauczyć się odróżniać nauczanie właściwe od niewłaściwego¹³⁵⁰. Przesłanie to skierowane jest najpewniej do ogółu chrześcijan. Autor *Apokalipsy* o herezję posądza bowiem jedynie „niektórych”, szczególnie przywódców. Nie potępia tych, którzy im podlegają, traktując ich jako przedmiot manipulacji¹³⁵¹.

Zagadnienie to szczegółowo opracował Koschorke¹³⁵². Jego zdaniem, właśnie do szeregowych chrześcijan autor *Apokalipsy* kieruje swój przekaz: „Gnostycy walczą z przedstawicielami ortodoksji o wpływ na maluczkich, na masy należące do kościoła (der Masse der Kirchenvolkes)”¹³⁵³. Odnosi on sytuację konfliktu zarysowaną w *Apokalipsie* do informacji znanych ze źródeł patrystycznych, że gnostycy zabiegali o pozyskanie chrześcijan należących do wspólnoty kościelnej¹³⁵⁴. Z takim założeniem kontrastuje jednak przestroga Jezusa:

σοῦν δὲ τῶν
ἐν ἐξουσίᾳ ἡμῶν καὶ
ὁ οὐκ ὄντως ἐκ τῆς αἰῶνος
ἐξουσίας ἡμῶν ἐν
ὧν ἡμεῖς ἵνα εἴμεθα

Teraz zaś
słuchaj tego, co ci będzie powiedziane
w tajemnicy
i strzeż tego. Nie mów o tym nikomu
z synów tego eonu¹³⁵⁵.

Jezus wzywa do starannego doboru słuchaczy. Daje Piotrowi następujące zalecenie:

¹³⁴⁶ NHC VII, 77, 24-25: ἡμεῖς ὡς ἵνα εἴμεθα ὡς ἵνα εἴμεθα.

¹³⁴⁷ NHC I, 73, 31-32.

¹³⁴⁸ NHC I, 71, 18-21. Piotr zostaje określony jako ἀρχή.

¹³⁴⁹ NHC VII 70, 21-22: καὶ ἐν ἐξουσίᾳ.

¹³⁵⁰ NHC VII, 70, 28-32. ἐν ἐξουσίᾳ ἐκ τῆς αἰῶνος αἰῶνος ἐν ἐξουσίᾳ ἐκ τῆς αἰῶνος αἰῶνος.

¹³⁵¹ Koschorke, *Die Polemik...*, s. 81.

¹³⁵² Koschorke, *Die Polemik...*, s. 80-82.

¹³⁵³ Koschorke, *Die Polemik...*, s. 81.

¹³⁵⁴ Koschorke, *Die Polemik...*, s. 84. Tertullianus, De praescriptione haereticorum 18; Irenaeus, Adversus haereses, 3, 15, 2.

¹³⁵⁵ NHC VII, 73, 14-18. O tajemnicach powierzonych Piotrowi Jezus mówi jeszcze raz: NHC VII, 82, 19.

ΠΑΙ ΟΥΤΗ
ΕΤΑΚΙΑΥ ΕΡΟΟΥ ΕΚΕΤΑΔΥ
ΕΤΟΟΤΟΥ ΠΗΑΛΛΟΓΕΝΗC
ΕΤΕ ΖΕΙΕΚΟΛ ΖΗ ΠΑΙΩΗ ΔΗ
ΗΕ

To więc,
co zobaczyłeś, przekaz proszę
tym z obcego rodu,
którzy są spoza tego eonu¹³⁵⁶.

Takie sformułowanie jest zapewne wynikiem doświadczeń gnostyckiego głoszenia, które nieraz spotykało się z odrzuceniem¹³⁵⁷, co w samej *Apokalipsie* jest oczywiście *vaticinatio ex eventu*. Taką sytuację poświadczają słowa Piotra:

ΕΥΤΙ ΖΕΙΝΗΗ
ΗΨΕ ΜΕΗ ΕΥΝΑCΩΡΗ ΠΖΕΗ
ΚΕΗΗΨΕ ΝΤΕ ΝΕΤΟΝ
ΕΥΟΥCΩΠ ΗΜΟΟΥ ΠΖΡΑΙ
ΠΖΗΤΟΥ ΔΥΩ ΕΥCΩ ΠΠΕ
ΚΡΑΗ CΕΝΑΤΑΗΑΗΖΟΥΤΟΥ

Jest wielu, którzy
będą zwodzić
wielu innych spośród żyjących,
niszcząc ich od środka. A wypowiadając twe
imię, będą godni zaufania¹³⁵⁸

Obraz zarysowany powyżej odnosi się do sytuacji, w której członkowie grupy gnostyckiej – tak bowiem trzeba rozumieć „żyjących” – odchodzą z niej na skutek nauczania innych grup chrześcijańskich. Że mowa tu o chrześcijanach, wyraźnie wskazuje ich powoływanie się na imię Chrystusa. To właśnie osoby porzucające naukę wyznawaną przez gnostyków z kręgu autora *Apokalipsy* musiały być szczególnym źródłem informacji na temat nauczania gnostyckiego dla liderów chrześcijańskich.

W jednym tylko miejscu *Apokalipsa* zdaje się odśłaniać ideał wspólnotowy, który reprezentują jej autorzy:

ΖΕΗΚΟΟΥC ΔΕ
ΟΗ ΕΒΟΛ ΠΖΗΤΟΥ ΕΥΠΤΑΥ
ΠΜΑΥ ΠΠΗΚΑΖ ΕΥΗΕ
ΕΥΕ ΧΕ ΕΥΝΑCΩΚ ΕΒΟΛ Π
†ΗΠΤCΑΒΕ ΠΤΕ †ΗΠΤCΟΗ
ΕΤΨΟΟΠ ΟΗΤΩC ΕΤΕ †
ΗΠΤΨΒΗΡ ΠΠΠΔ ΤΕ ΗΠ ΗΙ
ΨΒΗΡ ΠΗΟΥΗΕ ΖΗ ΟΥΚΟΙ
ΗΩΗΑ

Niektórzy więc
z tych, których spotkały
cierpienia, myślą, że dopełniają
mądrość braterstwa,
które jest
przyjaźnią duchową
z pokoleniem przyjaciół we
wspólnocie¹³⁵⁹.

¹³⁵⁶ NHC VII, 83, 15-19.

¹³⁵⁷ NHC VII, 73, 23-27.

¹³⁵⁸ NHC VII, 80, 2-7. Fraza „ΕΥΟΥCΩΠ ΗΜΟΟΥ ΠΖΡΑΙ ΠΖΗΤΟΥ” jest niejasna. NHMS 30: „they will be destroyed among them”; Myszor: „gdy rozproszą się wśród nich”; Havelaar, *The Coptic Apocalypse*: „while they destroy them in their midst”.

¹³⁵⁹ NHC VII 78, 31 – 79, 5.

Gnostycka wspólnota to zatem κοινωνία, a jej członkowie określani są jako bracia i przyjaciele (ewentualnie „towarzysze”, bo też takie znaczenie ma πωρη). Wspomnienie cierpień musi odnosić się do wyznawców, którym zostały dane szczególne przywileje we wspólnocie wierzących. Grupa ta wyraźnie akcentuje pozytywną wartość męczeństwa, nasz autor dodaje bowiem:

ΝΑΙ ΗΕ ΝΗ ΕΤΑΩ
 ΧΩ ΠΝΕΥΣΙΝΥ ΕΥΧΩ Π
 ΜΟC ΝΑΥ ΧΕ ΕΒΟΛ ΞΙΤΗ ΠΑΙ
 ΕΨΑΦΝΑ ΠΚΙ ΠΕΝΝΟΥΤΕ
 ΕΨΩΠΕ ΕΡΕ ΟΥΟΥΧΑΙ ΨΩ
 ΠΕ ΝΑΝ ΖΗ ΠΑΙ ΕΝΟΕCΟΟΥΝ
 ΔΗ ΠΤΚΟΔΑCΙC ΠΤΕ ΝΗ ΕΤ
 ΡΟΟΥΤ ΕΒΟΛ ΞΙΤΗ ΝΗ ΠΤΑΥ
 ΕΙΡΕ ΠΠΙΖΩΒ ΠΝΙΚΟΥΕΙ Π
 ΤΑΥΝΑΥ ΕΡΟΟΥ ΠΤΑΥΡΑΙ
 ΧΗΑΚΩΤΕΥΕ ΠΜΟΟΥ

Ci są gnębielami
 swych braci, mówiąc
 im: „przez to
 nasz Bóg okazuje litość,
 dając nam zbawienie dzięki temu”.
 Nie znają
 kary tych, którzy cieszą się z tymi,
 którzy uczynili to małym, wysłedzili i uwięzili
 ich¹³⁶⁰.

Grupa, o której mowa w *Apokalipsie*, musiała zaś być do męczeństwa raczej zdystansowana. Bardzo prawdopodobne jest, że autor w opisie tej grupy odnosi się do przekonani własnej wspólnoty. Kolejna grupa bowiem jest wprowadzona jako „inni, spoza naszej liczby”, tak, jakby wzmiankowani poprzednio byli zaliczani do swoich. Szczególna troska o „braci” i o „małych”, gnębianych przez zagorzalców, również najlepiej daje się wyjaśnić w kontekście bardzo bliskich relacji.

Na temat wspólnoty, w której powstała *Apokalipsa* wypowiada się obszerniej Henriette Havelaar. Jej zdaniem musimy założyć pierwotną łączność chrześcijan „piotrowych” z szerszą wspólnotą chrześcijańską. Na skutek konfliktu o interpretację pewnych symboli, doszło jednak do faktycznej schizmy, przy czym wcale nie mamy pewności, że środowisko *Apokalipsy Piotra* tworzyło społeczność wyodrębnioną organizacyjnie z całości gminy. Jej przekonania doktrynalne bowiem nadal dość dobrze współgrały z myślą „protoortodoksyjną”¹³⁶¹.

¹³⁶⁰ NHC VII, 79, 11-21. Fraza „ΕΒΟΛ ΞΙΤΗ ΝΗ” (l. 18) za Havelaar, *The Coptic Apoclaypse*: „with those”; Havelaar, NHD: „zusammen mit”; Myszor jednak: „nad tymi (sposobami)”; „ΠΤΑΥΝΑΥ ΕΡΟΟΥ” (l. 19-20) rozumiemy za Myszor: „wysłedzili ich”; Havelaar, *The Coptic Apocalypse* ma „who have looked at them with envy”; nie znajdujemy jednak podstawy dla takiego przekładu.

¹³⁶¹ Havelaar, *The Coptic Apocalypse...*, s. 201-202.

Autor *Apokalipsy* akceptuje konieczność przywództwa i to także urzędowego, występuje jedynie przeciwko jego aktualnym realizacjom. Nasza propozycja jednak modyfikuje to stanowisko. Mamy do czynienia nie tyle ze wspólnotą wyodrębnioną z całości gminy, ile ze wspólnotą opierającą się unifikacji, opartą na bliskich relacjach panujących w kościele domowym, prawdopodobnie z prezbiterem-patronem na jej czele. Wspólnota ta traci członków na rzecz unifikującej się gminy rzymskiej, a dla zachowania swej tożsamości musi przekazywać część swej własnej tradycji teologicznej w zamkniętym gronie. W potrzebie zachowania ostrożności prawdopodobnie tkwi przyczyna tego, że w *Apokalipsie* – mimo że przeznaczonej do użytku wewnętrznego – wyobrażenia gnostyckie zostały jedynie zasygnalizowane.

Konkluzja

Nasza praca jest pierwszą w światowej nauce próbą odpowiedzi na pytanie o organizację grup gnostyckich, opartą na analizie wszystkich gnostyckich tekstów z Nag Hammadi, z uwzględnieniem świadectw zewnętrznych. Teksty z Nag Hammadi okazały się materiałem trudnym do jednoznacznej interpretacji, pozwoliły jednak znacznie poszerzyć dotychczasowy stan badań w ineresującej nas kwestii. Stąd przytoczona we wstępie teza Julii Iwersen o ich nieprzydatności dla badań nad organizacją grupową została zupełnie sfalsyfikowana.

Pierwszy wniosek, jaki płynie z naszych rozważań, jest taki, że o organizacji grup gnostyckich nie można mówić w sposób generalizujący. Rację zatem mieli w tym punkcie, niezależnie od konkluzji do których ostatecznie doszli, Adolf von Harnack i Heinz Kraft. Nie znaczy to jednak, że nie istnieje żadna wspólny fundament, na którym można by budować argumentację odnośnie do różnych grup. Ponieważ wszystkie znane nam teksty gnostyckie (to znaczy te, których myśl teologiczna może być uznana za gnostycką w świetle przyjętych przez nas kryteriów) zawierają elementy myśli chrześcijańskiej i/lub zostały nam przekazane przez chrześcijan, to – podobnie jak w wypadku apokryfów Starego Testamentu – musimy uznać je w pierwszym rzędzie właśnie za utwory chrześcijańskie. Nic nie zmusza nas do tego, aby uznawać że którykolwiek z nich, nawet jeśli nie zawiera cech ewidentnie chrześcijańskich, ma przed- czy pozachrześcijańskie pochodzenie.

Jesteśmy w stanie wskazać środowisko, w którym tego typu teksty mogły powstać. Spośród chrześcijańskich egzemplarzy ksiąg Starego Testamentu, datowanych na II lub III w.,

poza psalmami (osiemnaście fragmentów z różnych rękopisów), najwięcej materialnych poświadczeń mamy dla *Księgi Rodzaju* i *Wyjścia* (każda po osiem fragmentów)¹³⁶². Zbieżność pomiędzy niespodziewanie wysoką liczbą tych ksiąg (niebędących przecież, w przeciwieństwie do proroków i psalmów, podstawą chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu) a zainteresowaniem kosmogonią i antropogonią oraz naturą prawa, które charakteryzowało gnostyków, nie wydaje nam się przypadkowa. To zainteresowanie prowadziło wprost do parafraz i interpretacji biblijnych motywów. Owocem tego procesu jest szerokie spektrum apokryfów Starego Testamentu, pomiędzy nimi także tekstów gnostyckich.

Świadectwa papirusowe z przełomu II i III w. dostarczają nam także dowodów na wielką kreatywność chrześcijan, jeśli idzie o rozwijanie historii życia i nauczania Jezusa¹³⁶³. Grupy gnostyckie wszakże nie miały tutaj wyłączności na interpretację i parafrazę. Na równych prawach były uczestnikami zjawiska o zasięgu ogólnochrześcijańskim, na które składała się intelektualna i pisarska aktywność gmin i pojedynczych osób o różnych orientacjach teologicznych. Skoro zatem twórcy tekstów gnostyckich byli chrześcijanami, a forma i tematyka tych tekstów nie odbiega radykalnie od tego, co interesowało innych chrześcijan, zasadne jest przyjęcie tezy o podobnym, jak w wypadku innych utworów chrześcijańskich, kontekście organizacyjnym powstania tych utworów. Kontekstem tym mianowicie była grupa zorganizowana na zasadzie *ekklesia*. Musimy teraz poddać tę tezę krytyce, w oparciu o ustalone we wstępie kryteria granic i struktur grupowych.

Zewnętrzne granice grup gnostyckich nie są zbyt precyzyjnie określone. Należy jednak podkreślić zdecydowane odrzucenie pogaństwa, właściwe dla grup walentyniańskich. W wypadku grup setiańsko-platońskich i karpokracjańskich mogło dochodzić do wymiany idei i do kontaktów osobistych (świadectwa Porfiriusza i Ireneusza). Jednak trudno sobie wyobrazić, aby specyfika doktryny i rytuału pozwalała, nawet w wypadku tych grup, na swobodne przenikanie się z niechrześcijańskim otoczeniem. Przynajmniej niektóre grupy walentyniańskie, i może jeszcze środowisko EpPt, były otwarte na konwertytów z pogaństwa. Granice z innymi grupami chrześcijańskimi akcentowane są w naszych tekstach bardzo słabo. Jedynie sporadycznie pojawia się polemika z odmiennymi poglądami i praktykami (najostrzej

¹³⁶² Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 19. Nawet jeśli niektóre z tych ksiąg mają żydowskie pochodzenie, to i tak daleko przewyższają daleko inne chrześcijańskie egzemplarze ksiąg Biblii żydowskiej (kolejny jest Izajasz – 6 egzemplarzy).

¹³⁶³ Ch. Marksches, *Was wissen wir über den Sitz im Leben der apokryphen Evangelien?*, [w:] *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, hrsg. J. Frey, J. Schröter, Tübingen 2010, s. 61-90; także nowo opublikowany fragment P.Oxy LXXVI 5072.

w EvJud, TestVer i ApcPt). Znacznie częściej mamy do czynienia z postawą inkluzywną, z posłaniem wyraźnie skierowanym do wszystkich chrześcijan.

W źródłach oryginalnych nie spotykamy emblematycznych określeń innych grup chrześcijańskich – podobnych do tych, jakich herezjologowie używali wobec swych oponentów. W jednym tylko wypadku, w TestVer, inne grupy chrześcijańskie zostają określone przy pomocy specyficznych nazw; ApcPt z kolei odrzuca poglądy Hermasa i jego zwolenników. Zauważmy jednak, że w naszym ujęciu oba teksty można określić jedynie jako gnostycyzujące. W porównaniu z innymi tekstami chrześcijańskimi z II i III w., utwory gnostyckie mają charakter zdumiewająco niekonfrontacyjny.

W wypadku walentynian mamy do czynienia z rytuałem inicjacyjnym, w wypadku zaś gnostyków z *Panarion* 26 – ze specyficznym rytuałem eucharystycznym. Grupy te były więc wyodrębnione ze swego chrześcijańskiego otoczenia. Wyróżniała je oczywiście także specyficzna tradycja teologiczna, choć bardzo prawdopodobne, że odmienność ta nie była powszechnie uświadomiona i nie należy jej przeceniać. Jedynie o rzymskich karpokracjanach wiadomo, że wyróżniali się poprzez oznaczenie ciała w formie piętna wypalonego na uchu.

Co ciekawe, w żadnym tekście gnostyckim nie pojawiają się nawet aluzje do jakiegś – analogicznej do znanych z ówczesnych tekstów chrześcijańskich praktyk kłatwy – procedury wykluczania, wyłączenia ze wspólnoty czy odsunięcia od wspólnego posiłku¹³⁶⁴. O prawdę, *Melchizedek* poświadcza odpływ członków grupy do konkurencyjnych wspólnot chrześcijańskich, nie zawiera jednak żadnego potępienia odstępców. Negatywnie natomiast ocenia apostatów TractTrip. Trudno sobie wyobrazić, aby porzucenie nauczania gnostyckiego nie niosło żadnych sankcji społeczno-organizacyjnych. Być może były one porównywalne z tymi znanymi z innych źródeł; może jednak grupy gnostyckie były na tyle inkluzywne, że ruchy członków wewnątrz całości gminy chrześcijańskiej nie były traktowane jako poważne wykroczenie; wygląda na to, że u gnostyków nad specyficzną gnostycką tożsamością przeważała tożsamość chrześcijańska.

Struktura komunikacyjna w grupach gnostyckich była zdecentralizowana i bez wątpienia opierała się na bezpośredniej komunikacji ustnej. Wyjątkiem są oczywiście setianie, którzy tworzyli niewielkie kręgi czytelnicze o charakterze grupy raczej psychologicznej. Również wśród platonizujących setian tekst odgrywał znaczącą rolę, niemniej komunikacja pomiędzy uczniami a nauczycielem oraz pomiędzy samymi uczniami odbywała się także poprzez kontakt osobisty. Wśród walentynian główną przestrzenią

¹³⁶⁴ W. Daskocil, *Exkommunikation*, RAC 7, Stuttgart 1969, kol. 10-14.

komunikacyjną było zebranie wspólnotowe, na którym odbywało się nauczanie, prorokowanie i lektura pism. Ważną rolę – choć jej dokładne znaczenie nam się wymyka – odgrywała również komunikacja rytualna.

Spośród pisanych tekstów gnostyckich część była skierowana do użytku wewnętrznego. Z nich zaś część jest zapisem form komunikacji ustnej, takich jak homilie czy modlitwy. Inne teksty, w tym pierwotnie niemal wszystkie teksty setiańskie, były przeznaczone na zewnątrz i miały szerzyć wśród innych chrześcijan idee gnostyckie. Bogata twórczość pisarska była niejako wymuszona regułami rynku. Stosunkowo niewielka liczba piśmiennych chrześcijan była zalewana tekstami prezentującymi konkurencyjne wobec siebie wizje doktryny, kultu i organizacji. Niemożliwe jest docieczenie, w którym momencie i przez kogo ten swoisty wyścig został rozpoczęty i czy gnostycy już od początku w nim uczestniczyli, czy też zostali do niego niejako zmuszeni wobec ofensywy konkurencji. Produkcja literacka gnostyków była jednak napędzana przede wszystkim czynnikami zewnętrznymi, nie zaś wewnętrznymi.

Podobnie jak struktura komunikacyjna, także i struktura władzy w grupach gnostyckich była zdecentralizowana. Z wyjątkiem markozjańskiego biskupa na początku III w., nie mamy żadnej wzmianki o urządach. W grupach gnostyckich funkcjonowali prorocy i wizjonerzy, którzy zapewne cieszyli się autorytetem, ale nic nie wskazuje na to, aby dzięki swym charyzmatom stawali na czele grupy. Jak pokazuje Inter, przynajmniej w pewnych grupach przywództwo opierało się na niezwiązanym z urzędem osobowym autorytecie. Autorytet taki prawdopodobnie uprawniał niektórych członków wspólnot do wydawania rozstrzygających opinii i do dawania pouczenia na zgromadzeniach. W żadnym tekście gnostyckim nie mamy jednak do czynienia z odrzuceniem urzędów. Zarówno EvJud, jak i ApcPt wypowiadają się przeciwko sposobowi realizacji urzędu, nie odrzucają jednak urzędu jako takiego.

Jest zatem do pomyślenia, że wspólnoty gnostyckie posiadały przynajmniej własnych biskupów i diakonów, których funkcje pozostawały jednak czysto ekonomiczne. Jeśli zaś idzie o prezbiterów, to przynajmniej w wypadku ApcPt uważamy za bardzo prawdopodobne, że sam autor dzieła wywodził się spośród nich. Jest to jednak prezbiterat w pierwotnej jego formie, w której prezbiterzy nie byli jeszcze włączeni całkowicie w strukturę hierarchiczną kleru, ale byli darzonymi szczególnym autorytetem członkami wspólnoty. Stawiamy wręcz hipotezę, że właśnie niezdolność grup gnostyckich do wypracowania koncepcji zunifikowanej hierarchii kościelnej skutkowałą ich rozdrobnieniem i – mimo widocznego w tekstach gnostyckich oporu – stopniową asymilacją z innymi, hierarchicznymi wspólnotami

chrześcijan, które lepiej realizowały swe funkcje opiekuńcze i ekonomiczne oraz dawały możliwość jednoznacznego określenia swej przynależności.

Powyższe rozważania kazały nam już na wstępie odrzucić modele organizacyjne rodziny i stowarzyszenia, jako zamknięte w swych naturalnych lub prawnych granicach, ze ściśle określoną hierarchią, obywatelujące się właściwie bez słowa pisanego. Rozpowszechniony dawniej, reprezentowany przez Gustava Koffmanego, Kurta Rudolpha, w dużej mierze Heinza Kraftha i Williama H. C. Frenda, sposób rozumienia gnostyckiej organizacji grupowej jako *thiasos* okazuje się całkowicie błędny.

Do dyspozycji pozostaje nam zatem jedynie model szkoły filozoficznej i *ekklesia*. Pomijamy tutaj setian (z wyjątkiem setian platonizujących), którzy – jak wykazały nasze rozważania – w ogóle nie tworzą grupy społecznej *sensu stricto*. Funkcjonowali oni jako pojedyncze osoby, być może także jako swego rodzaju „koła czytelnicze” skupione wokół tekstów. W tym punkcie miał zatem rację Alan Scott. Dodać należy jednak, że jako tacy pozostawali przede wszystkim członkami gmin chrześcijańskich.

W źródłach nie znajdujemy przesłanek, które świadczyłyby o przebyciu przez członków grup gnostyckich szkolnej edukacji filozoficznej. Samo tworzenie tekstów świadczy o tym, że przynajmniej część gnostyków przeszła edukację podstawową i gramatyczną¹³⁶⁵. Co jednak ciekawe, wątki mitologiczne czy literackie są w tekstach gnostyckich niemal nieobecne¹³⁶⁶. Nie mamy podstaw sądzić, aby autor któregośkolwiek z tekstów z Nag Hammadi miał za sobą gruntowną edukację retoryczną czy filozoficzną. Rozproszone nawiązania do poglądów poszczególnych szkół filozoficznych pochodzą w najlepszym wypadku z różnego typu antologii¹³⁶⁷. Szczególnie elementy platońskie i stoickie swobodnie przenikają, a ich obecność i wzajemny stosunek różni się w zależności od tekstu¹³⁶⁸. Nie powinno nas to jednak dziwić, wszyscy bowiem chrześcijańscy nauczyciele odwoływali się przede wszystkim do Platona¹³⁶⁹.

¹³⁶⁵ Zwróćmy uwagę na niezwykle wykład gramatyczny zawarty w *Marsanesie* NHC X 26*, 18-32*,5, który zawiera techniczną terminologię gramatyczną, a zwłaszcza na uderzające podobieństwo ciągu sylab w NHC X, 31*, 23-27 do ćwiczeń szkolnych; zestawienie w NHS 15, s. 307. Komentarz do tego miejsca: NHS 15, s. 237-238.

¹³⁶⁶ Tylko w *ApcAd* znajdujemy dwa miejsca – zrównania Noego z Deukalionem (NHC V 70, 16-19); dziewięć muz (NHC V 81, 2-3). Niektóre pisma gnostycyzujące i niegnostyckie z Nag Hammadi czerpią jednak więcej z kultury klasycznej. Zagadnienie to omawia A. Böhlig, *Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi*, [w:] *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, mit Beiträgen von A. Böhlig und F. Wisse, Wiesbaden 1975, s. 18-22.

¹³⁶⁷ Böhlig, *Die griechische Schule...*, s. 36-37. Böhlig daje w swym tekście liczne przykłady takiego punktowego wykorzystania greckiej myśli filozoficznej. Nawet silnie platonizujący autor *Zostrianosa* opierał się jednak raczej na kopmendiach i epitomach niż na dziełach samego Platona: BCNH T. 24, s. 210.

¹³⁶⁸ Oczywiście można wykazać daleko idące zbieżności terminologiczne a niekiedy i strukturalne między systemami gnostyckimi a myślą platońską (zwłaszcza medioplatońską), nie są one jednak na tylke daleko idące,

Filozofia platońska była chyba jedyną, która nie ograniczała swego zasięgu do studentów skupionych wokół profesjonalnych nauczycieli, ale miała swoich amatorów także wśród szerszej czytającej publiczności, a osoby o nieco większych ambicjach filozoficznych miały do dyspozycji pomoce przeznaczone dla samouków¹³⁷⁰. Filozofowie platońscy uwielbiali także publiczne dyskusje, zwykle o charakterze agonów. O ile zatem człowiek dysponujący wolnym czasem i mający pewne ambicje intelektualne mógł na swojej drodze nie zetknąć się z logiką perypatetyków czy atomizmem epikurejczyków, to trudno byłoby mu nie zaczerpnąć niczego z mniej lub bardziej wyrafinowanego platonizmu. Znajomość pewnych elementów tej myśli świadczy zatem po prostu o osadzeniu w klimacie intelektualnym epoki, na pewno jednak nie jest dowodem na prowadzenie szkoły filozoficznej czy tym bardziej – na uczęszczanie do niej.

Wśród chrześcijan dopiero w przypadku Klemensa i Orygenesa możemy mówić o rzeczywistym wykształceniu filozoficznym. W okresie wcześniejszym nawet u Justyna było ono dość powierzchowne. Na pewno zapoznał się on z nauką stoików i Platona, jednak raczej za pośrednictwem filozoficznych wykładów i być może wypisów niż z lektury pism samego Platona¹³⁷¹. Jak sam przyznaje, podczas publicznych recytacji można było się zapoznać z szeroką gamą autorów greckich¹³⁷². Jego znajomość klasycznej kultury sięgała zaś jedynie wiadomości wyniesionych ze szkoły gramatycznej¹³⁷³. Bardzo dobrze poruszał się natomiast w Piśmie, znał też własną tradycję chrześcijańską. W najlepszym wypadku na tej samej płaszczyźnie należy rozpatrywać autorów tekstów gnostyckich. Nie ma natomiast powodu przypuszczać, że przeciętni członkowie grup gnostyckich byli lepiej wyedukowani niż inni chrześcijanie. Ich przygotowanie intelektualne nie wymagało zatem formacji w szkole filozoficznej, a jedynie pewnych technicznych umiejętności zdobytych na niższych szczeblach edukacji. Przede wszystkim wymagało jednak solidnego opanowania i przemyślenia nauki chrześcijańskiej.

aby widzieć w systemach gnostyckich ważki element tradycji platońskiej. Po prawdzie niemal każdy jako tako wykształcony człowiek w II i III w. przynajmniej w części przyswoił sobie jakieś elementy myślenia platońskiego. Przegląd poglądów na temat zależności gnostycyzmu i platonizmu daje: K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. Schluß*, TR 38 (1973), s. 12-25. Wiele zaproponowanych tam zbieżności pokazuje daleko ściślejszy związek obu tradycji niż nasze zdanie w tym względzie.

¹³⁶⁹ Ale także do stoicyzmu, z którego jednak średni platonizm wiele zaczerpnął. Patrz: Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, s. 36-45.

¹³⁷⁰ Snyder, *Teachers...*, s. 93-94. Na pewno nie z powodu filozoficznej głębi koptyjski przekład *passusu* Państwa Platona trafił między gnostycyzujące i hermetyczne traktaty VI kodeksu z Nag Hammadi.

¹³⁷¹ Lampe, *Die stadtrömische Christen...*, s. 226-227. Wskazują na to błędy w cytowaniu Platona i powoływanie się na te same miejsca z Platona, które najczęściej pojawiają się u współczesnych mu autorów.

¹³⁷² Justinus, 2 Apologia, 15, 3.

¹³⁷³ Justinus, 1 Apologia, 21, 4. 54, 1 i ocena tych miejsc Lampe, *Die stadtrömischen Christen...*, s. 228.

Odrzuciliśmy zatem możliwość tworzenia przez gnostyków szkół, które powielalyby model szkoły filozoficznej w aspekcie treści nauczania. Nie mamy jednak również żadnych dowodów na to, że kontynuowali oni formę wypełnioną odmienną treścią. Bezpośrednim dowodem na istnienie szkół gnostyckich byłoby wykazanie istnienia relacji nauczyciel – uczniowie, prowadzenia wykładów, a szczególnie – studiowania i tworzenia pism na potrzeby grupy. W świetle tego jedynie platonizujący setianie, tak jak przedstawiają ich Porfiriusz i Plotyn, tworzyli model wspólnoty szkolnej, ale nie bez zastrzeżeń. Ponieważ jako chrześcijanie wyszli prawdopodobnie od modelu *ekklesia*, bezpieczniej będzie określić ich słabo zarysowaną formę organizacyjną jako *ekklesia* o charakterze szkolnym. Należy zatem odrzucić twierdzenia o zasadniczo szkolnym charakterze organizacji grup gnostyckich – głoszone szczególnie w stosunku do walentynian, przez autorów takich jak Heinz Kraft, Henry Green, a ostatnio także Christoph Marksches (a za nim Johann E. Hafner).

Jak już wspominaliśmy, ponieważ teksty gnostyckie trafiły do nas dzięki grupom chrześcijańskim, w badaniach nad kontekstem powstania i cyrkulacji tych utworów naturalnym punktem wyjścia było założenie o chrześcijańskiej *ekklesia*. Zarówno podejście do kwestii granic grupy, jak i charakter struktury przywództwa i komunikacji w grupach gnostyckich potwierdzają słuszność takiego stanowiska. Nie musimy się wielce wyęczać, aby znaleźć w samych tekstach bezpośrednie potwierdzenia słuszności takiego twierdzenia. Wiele z nich wprost mówi o *ekklesia*, literacki kształt innych najlepiej daje się wytłumaczyć w takim właśnie kontekście. W toczącym się obecnie sporze naukowym dostarczamy nowych argumentów na poparcie tezy Einara Thomassena (będącej odpowiedzią na propozycje Christopha Markschesa) o eklezjalnej naturze grup walentyniańskich, rozszerzając ją ponadto na większość pozostałych grup gnostyckich.

Każda *ekklesia* to przede wszystkim społeczność skupiona wokół czynności rytualnych, zakreślających granice grupy. Chodzi tu przede wszystkim o chrzest. Teksty gnostyckie dają nam liczne dowody właśnie na istnienie takich rytów. Niektóre (TestVer, niektóre grupy wspomniane przez Ireneusza) co prawda odrzucają rytuał fizyczny (lub przynajmniej niektóre jego aspekty), zauważmy jednak, że to właśnie odrzucenie rytuału, a nie nauki, stanowi oś sporu z innymi grupami chrześcijańskimi. Nie może być zresztą inaczej.

Gminy złożone były przede wszystkim z osób niepiśmiennych – dlaczego zatem ich członkowie mieliby przywiązywać szczególną wagę do wykładni Pisma i reguły wiary? Ktoś mógłby powiedzieć, że przecież równie niepiśmienne wspólnoty katolickie wykryształizowały się właśnie wokół tych dwóch kwestii. To naprowadza nas na dalszy trop. Wspólnoty

katolickie były prowadzone, przynajmniej od końca II w., przez biskupów centralizujących w swoich rękach nauczanie, kult i administrację. O biskupach i w ogóle o hierarchii kapłańskiej w tekstach gnostyckich niemal nie czytamy. W kilku tekstach walentyniańskich znajdujemy ponadto podkreślenie roli niewielkich zgromadzeń, w których istotne miejsce zajmują charyzmatycy.

Możemy zatem twierdzić, że przynajmniej niektóre grupy gnostyckie, które pod koniec II w. zostały napiętnowane jako heretyckie, nie brały udziału w procesie unifikacyjnym kościołów lokalnych i pozostały na etapie niewielkich kościołów domowych, które dla swego istnienia nie potrzebowały rozbudowanej struktury urzędowej – to zresztą jeden z głównych elementów różniących je zarówno od innych kościołów chrześcijańskich, jak i od dobrowolnych stowarzyszeń. Jako takie prezentują model pierwotnej *ekklesia*, o zdecentralizowanych strukturach komunikacji i przywództwa.

Tak rzecz mogła się mieć przede wszystkim na Zachodzie i być może w Egipcie, gdzie proces unifikacyjny miał miejsce najpóźniej. Jak się zresztą wydaje, spór gnostyków z innymi chrześcijanami w tych tekstach, w których jest on uchwytany (EvJud, ApcPt), w dużej mierze dotyczy właśnie kwestii autonomii poszczególnych subgrup w gminie. Najdobitniej wypowiada się w tej kwestii sprawa Inter, której autor opowiada się za modelem „małych zgromadzeń” tworzących wielki kościół. W późniejszym okresie grupy gnostyckie formalnie podporządkowane były władzy biskupa, ale tworzyły w obrębie gminy odrębny, wewnętrzny krąg. Ze znanych nam przypadków model ten reprezentują jednak gnostycy z Aleksandrii, wzmiankowanymi przez Epifaniasza. W tym wypadku, mimo że formalną pozycję przywódczą zajmował biskup, który pozostawał też centrum struktury komunikacyjnej, to grupa gnostycka wytworzyła w praktyce swoją własną, zamkniętą strukturę komunikacyjną.

Gdybyśmy mieli zawrzeć konkluzję naszej pracy w jednym zdaniu, to brzmiałoby ono następująco: grupy gnostyckie organizowały się przede wszystkim wedle modelu niehierarchicznej i lokalnej chrześcijańskiej *ekklesia*.

Skróty

Sigla dla koptyjskich tekstów z Nag Hammadi, Codex Berolinensis i Codex Tchacos¹³⁷⁴.

OrPl (NHC I, 1): *Modlitwa Pawła*

EpJac (NHC I, 2): *Apokryficzny list Jakuba*

EvVEr (NHC I, 3; XII, 2): *Ewangelia Prawdy*

Rheg (NHC I, 4): *List do Rheginosa* (Myszor ma: *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*)

TractTrip (NHC I, 5): *Traktat Trójdzielny* (Myszor ma: *Tractatus Tripartitus*)

AJ (NHC II, 1; III, 1; IV, 1; CB 2): *Apokryf Jana*

EvThom (NHC II, 2): *Ewangelia Tomasza*

EvPhil (NHC II, 3): *Ewangelia Filipa*

HA (NHC II, 4): *Hipostaza archontów*

OrigMundi (NHC II, 5; XIII, 2): *O początku świata*

ExAn (NHC II, 6): *Egzegeza o duszy*

LibThom (NHC II, 7): *Księga Tomasza*

EvAeg (NHC III, 2; IV, 2): *Ewangelia Egipcjan*

Eug (NHC III, 3; V, 1): *Eugnostos*

SJC (NHC III, 4; CB 3): *Mądrość Jezusa Chrystusa* (Myszor ma: *Sophia Jezusa Chrystusa*)

Dial (NHC III, 5): *Dialog Zbawcy*

ApcPl (NHC V, 2): *Apokalipsa Pawła*

1ApcJac (NHC V, 3; CT 2): (1) *Apokalipsa Jakuba*

2ApcJac (NHC V, 4): (2) *Apokalipsa Jakuba*

ApcAd (NHC V, 5): *Apokalipsa Adama*

ActPt (NHC VI, 1; CB 4): *Dzieje Piotra i dwunastu apostołów*

Bronte (NHC VI, 2): *Bronte, doskonały umysł*

AuthLog (NHC VI, 2): *Autentyczna nauka*

Noema (NHC VI, 4): *Myśl naszej wielkiej mocy*

OgdEnn (NHC VI, 6): *Ogdoad i Enneada*

OrHerm (NHC VI, 7): *Modlitwa hermetyczna*

Ascl (NHC VI, 8): *Asklepios*

ParSem (NHC VII, 1): *Parafraza Sema*

¹³⁷⁴ Zarówno sigla, jak i większość polskich tytułów (wyjątki zaznaczyliśmy), przejęliśmy z Myszor, Biblioteka, s. 13-15.

2LogSeth (NHC VII, 2): *Druga nauka wielkiego Seta*
 ApcPt (NHC VII, 3): *Apokalipsa Piotra*
 Silv (NHC VII, 4): *Nauki Sylwana*
 StelSeth (NHC VII, 5): *Trzy stele Seta*
 Zostr (NHC VIII, 1): *Zostrianos*
 EpPt (NHC VIII, 2; CT 1) *List Piotra do Filipa*
 Melch (NHC IX, 1): *Melchizedek*
 OdNor (NHC IX, 2): *Oda do Norei*
 TestVer (NHC IX, 3): *Świadectwo prawdy*
 Marsanes (NHC X): *Marsanes*
 Inter (NHC XI,1): *Interpretacja wiedzy* (Myszor ma: *Wyjaśnienie gnozy*)
 ExpVal (NHC XI, 2): *Wykład walentyniański*
 Allog (NHC XI, 3): *Allogenes*
 Hyps (NHC XI, 4): *Hypsiphrona*
 SentSex (NHC XII, 1): *Sentencje Sekstusa*
 Protennoia (NHC XIII, 1): *Potrójna Protennoia*
 EvMar (BG 1): *Ewangelia Marii*
 EvJud (CT 3): *Ewangelia Judasza*
 AllogCT (CT 4): *Allogenes* (różny od NHC XI, 3; Myszor ma identyczne siglum Allog)

Inne skróty

After Fifty Years: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, ed. J. D. Turner, A. McGuire, NHMS 44, Leiden – New York – Köln 1997.

AJEC: Ancient Judaism and Early Christianity

ANRW: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt

ANT: Apokryfy Nowego Testamentu

1. *Ewangelie apokryficzne*, t. 1, cz. 1-2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
2. *Apostołowie*, t. 2, cz. 1-2, red. M. Starowieyski, Kraków 2007.
3. *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001.

AP: Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete

BCNH C.: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Concordances :

- 6: *Concordance des Textes de Nag Hammadi. Les codices X et XI A*, par W.-P. Funk, Louvain – Paris 2000.

BCNH. E.: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Etudes:

- 1: *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, éd. B. Barc, Québec – Louvain 1981.
- 2: J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Québec 1986.
- 3: *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, éd. L. Painchaud, A. Pasquier, Québec – Louvain – Paris 1995.
- 6: J. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec – Paris – Louvain 2001.
- 7: *Coptica – Gnostica – Manichaeica. Mélanges offerts à W.-P. Funk.*, ed. L. Painchaud, P.-H. Poirier, Québec – Louvain – Paris 2006.

BCNH. T.: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Textes

- 12: *Le traité sur la résurrection (NH I, 4)*, texte établi et présenté J.-É. Ménard, Québec 1983.
- 14: *L'Exposé valentinien. Les Fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI,2)*, par J.-É. Ménard, Québec 1985.
- 15: *L'Apocalypse d'Adam (NH V, 5)*, texte établi et présenté par F. Morard, Québec 1985.
- 17: *La première apocalypse de Jacques (NH V,3). La Seconde apocalypse de Jacques (NH V, 4)*, éd. A. Veilleux (BCNH. Textes 17), Québec 1989.
- 19: *La Traité tripartite (NH I, 5)*, texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen, traduit L. Painchaud, E. Thomassen, Québec 1989.
- 20: *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3 ; NH III, 4)*, texte établi, introduit et commenté par C. Barry, Québec 1993.
- 23: *La témoignage véritable (NH IX, 3). Gnose et martyre*, texte établi et présenté J.-P. Mahé, Québec – Louvain – Paris 1996.
- 24: *Zostrien (NH VIII, 1)*, par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner, Québec – Louvain – Paris 2000.
- 27: *Marsanès (NH X)*, par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner, Québec – Louvain – Paris 2000.
- 28: *Melchisédek (NH IX, 1). Oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne*, texte établi W.-P. Funk, traduit et présenté J.-P. Mahé, commenté C. Gianotto, Québec – Louvain 2001.

34: *L'interprétation de la gnose (NH, 1)*, par W.-P. Funk, L. Painchaud, E. Thomassen, Québec – Louvain 2010.

BOK: Biblioteka Ojców Kościoła

10: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998.

24: *Pierwsi apologety greccy*, przeł. L. Misiarczyk, oprac. L. Misiarczyk, J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004.

CA: Codex Askebianus

CB: Codex Berolinensis

CBr: Codex Brucianus

CCSL: Corpus Christianorum. Series Latina

CH: Corpus Hermeticum

ChH: Church History

CRAI: Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres

CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

CT: Codex Tchacos

CQ NS: The Classical Quarterly. New Series

DLNT: Dictionary of the Later New Testament

For the Children: *For The Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year*, edd. H.-G. Bethge and others, Leiden – Boston 2002.

FZPT: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie

GCS: Die griechischen christlichen Schriftsteller

GRBS: Greek, Roman and Byzantine Studies

GWU: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht

Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte: K. Rudolph, *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Leiden – New York – Köln 1996

HTR: The Harvard Theological Review

JAC: Jahrbuch für Antike und Christentum

JBL: Journal of Biblical Literature

JCS: Journal of Coptic Studies

JEA: Journal of Egyptian Archeology

JECS: Journal of Early Christian Studies

JEH: Journal of Ecclesiastical History

JJP: The Journal of Juristic Papyrology

JJS: Journal for the Study of Judaism

JTS: Journal of Theological Studies

KKM: Kwartalnik Kultury Materialnej

MDAI.RA: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung

Myszor, Biblioteka: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, przeł. i oprac. W. Myszor, Katowice 2008.

NHD: *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin – New York 2010.

NHMS: Nag Hammadi and Manichean Studies

30: *Nag Hammadi Codex VII*, ed. B. A. Pearson, Leiden – New York – Köln 1996.

33: *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1, and IV, 1 with BG 8502, 2*, ed. M. Waldstein, F. Wisse, Leiden – New York – Köln 1995.

72: *The Paraphrase of Shem (NH VII, 1)*, introd., transl. and comm. M. Roberge,

Leiden – Boston 2010.

NHS: Nag Hammadi Studies

9: *Pistis Sophia*, ed. C. Schmidt, transl and notes V. MacDermot, Leiden 1978.

11: *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, ed. D. M. Parrot, Leiden 1979.

13: *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, ed. C. Schmidt, transl. and notes V. MacDermot, Leiden 1978.

15: *Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B. A. Pearson, Leiden 1981.

20: *Nag Hammadi Codices II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, ed. B. Layton, vol. 2, Leiden – New York – København 1989.

21: *Nag Hammadi Codices II, 2-7 together with XIII, 2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, ed. B. Layton, vol. 1, Leiden – New York – København 1989.

22: *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, ed. H. W. Attridge, Leiden 1985.

26: *Nag Hammadi Codex III, 5. The Dialogue of the Savior*, ed. S. Emmel [et al.], Leiden 1984.

27: *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1, with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ*, ed. D. M. Parrot, Leiden – New York – København 1991.

28: *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, ed. H. W. Hedrick, Leiden – New York – København 1990.

31: *Nag Hammadi Codex VIII*, ed. J. H. Sieber [et al.], Leiden – New York – København 1991.

NT: Novum Testamentum

OBC: Orientalia Biblica et Christiana

OrlandiWeb: Pubblicazioni di Tito Orlandi relative all'Egitto cristiano

<http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~orlandi/pubegi.html> [1 marca 2013]

PL: Patrologia Latina

PG: Patrologia Graeca

PO: Przegląd Orientalistyczny

POK: Pisma Ojców Kościoła

PTS: Patristische Texte und Studien

RAC: Reallexikon für Antike und Christentum

RAM: Revue d'ascétique et de mystique

RE: Revue d'Égyptologie

REA: Revue des Études Augustiniennes

RSLR: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa

RSR: Recherches de Science Religieuse

ReSR: Revue des sciences religieuses

SACH: Studia Antiquitatis Christianae.

SACHSN : Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova

SC: Second Century

SCh: Sources chrétiennes:

2: Clément d'Alexandrie, *Le protreptique*, éd. C. Mondésert, A. Plassaert, Paris 1949.

23: Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, éd. F. Sagnard, Paris 1948.

24: Ptolémée, *Lettre a Flora*, éd. G. Quispel, Paris 1966.

31: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livres I-IV, ed. G. Bardy, Paris 1952.

41: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livres V-VII, ed. G. Bardy, Paris 1955.

55: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livres VIII-X, et *Les martyrs en Palestine*, G. Bardy, Paris 1958.

57.1-2: Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, éd. P. Canivet, Paris 1958.

100a-100b: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre IV, éd. A. Rousseau i in., Paris 1965.

132: Origène, *Contre Celse*, livres 1-2, éd. M. Borret, Paris 1967.

- 136: Origène, *Contre Celse*, livres 3-4, éd. M. Borret, Paris 1968.
- 147: Origène, *Contre Celse*, livres 5-6, éd. M. Borret, Paris 1969.
- 150: Origène, *Contre Celse*, livres 7-8, éd. M. Borret, Paris 1969.
- 152-153: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre V, éd. L. Doutreleau, C. Mercier, Paris 1969.
- 173: Tertullien, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. M. Turcan, Paris 1971.
- 210-211: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre III, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1974.
- 263-264: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre I, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1979.
- 280-281: *Adversus Valentinianos*: Tertullien, *Contre les Valentiniens*, éd. J.-C. Fredouille, Paris 1981.
- 293-294: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1982.
- 417: *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, éd. J. Amat, Paris 1996

SHR: Studies in the History of Religions (Supplements to Numen)

SR: Studies in Religion/Sciences Religieuses

STACH: Studien und Texte zu Antike und Christentum

SThV: Studia Theologica Varsoviensia

ŚSHT; Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne

TLG: Thesaurus Linguae Graecae

TR: Theologische Rundschau

TU: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur

TZ: Theologische Zeitschrift

VCh: Vigiliae Christianae

VP: Vox Patrum

WUNT: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

ZAC: Zeitschrift für antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity

ZNW: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

ZP: Zeitschrift für Papyrusforschung

ZPE: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

ZTK: Zeitschrift für Theologie und Kirche

ŻMT: Źródła Myśli Teologicznej

Bibliografia

Źródła

Teksty z Nag Hammadi (kolejność według kodeksów). W wypadku wykorzystania kilku wydań, wydanie którego tekst preferujemy zaznaczono pogrubieniem. Bibliografia nie zawiera wszystkich wydań i przekładów danego tekstu, ale jedynie te, które zostały wykorzystane. Wyjątkiem są przekłady na język polski. Podajemy wykaz wszystkich przekładów, konsultowaliśmy się bowiem z nimi, nawet jeśli nie zdecydowaliśmy się na ich wykorzystanie. Niektóre przekłady były poprawiane i wydawane kilkakrotnie, wówczas podajemy tylko najnowsze wydanie.

OrPaul: *Prayer of the Apostle Paul*, ed. D. Mueller, [w:] NHS 22, Leiden 1985, s. 5-11; *Modlitwa Pawła Apostoła*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 37-39.

EpJac: *Apokryficzny list Jakuba*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 40-56.

EvVer: *The Gospel of Truth*, ed. H. W. Attridge, G. W. MacRae, [w:] NHS 22, s. 55-117; Ménard J.-P., *L'évangile de vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris 1962; *Ewangelia prawdy*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 57-78.

Rheg: *The Treatise on Resurrection*, ed. M. L. Peel, [w:] NHS 22, s. 123-157; BCNH T. 12; *Die Brief an Reginus (NHC I, 4). Die Abhandlung über die Auferstehung*, übersetzt H.-M. Schenke, [w:] NHD, s. 30-35; *Wypowiedź o zmartwychwstaniu [List do Reginosa]*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 79-86.

TractTrip: BCNH T. 19; *The Tripartite Tractate*, ed. H. W. Attridge, E. H. Pagels, [w:] NHS 22, s. 160-337; *Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung)*, übersetzt von P. Nagel, Tübingen 1998; *Tractatus Tripartitus*, übersetzt H.-M. Schenke, [w:] NHD, s. 36-73; *Tractatus Tripartitus*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 87-166.

AJ (NHC II, 1; III, 1; IV, 1; CB 2): NHMS 33; *Apokryf Jana* [NHC II, 1], [w:] Myszor, Biblioteka, s. 167-200.

EvThom: *Ewangelia Tomasza*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 201-228.

EvPhil: *The Gospel according to Philip*, ed. B. Layton, W. W. Isenberg, [w:] NHS 20, s. 131-215; *Ewangelia Filipa*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 229-298.

HA: *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II, 4), neu hrsg., übersetzt und erklärt von U. U. Kaiser (TU 156)*, Berlin – New York 2006; *Hipostaza archontów*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 299-320.

OrigMundi: *O początku świata*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 321-353.

ExAn: *Egzegeza o duszy*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 354-369.

LibThom: *Księga Tomasza*, [w:] Myszor, Biblioteka, s. 370-388; *The Book of Thomas the Contender. Writing to the Perfect*, ed. B. Layton, J. D. Turner, [w:] NHS 21, s. 173-205.

EvAeg: Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. *The Gospel of the Egyptians*, ed. A. Böhlig, F. Wisse, P. Labib (NHS 4), Leiden 1975; *Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes* (NHC III, 2 IV, 2). *Das ägyptische Evangelium*, übersetzt U.-K. Plisch, [w:] NHD, 215-239; *Ewangelia Egipcjan*, przeł. i oprac. A. Dembska, „Gnosis” 5 (1992), s. 2-6.

Eug, SJC: NHS 27; BCNH T. 20 (tylko SJC); *Eugnostos* [NHC III, 3], przeł. i oprac. W. Myszor, ŚSHT 39 (2006), s. 44-52.

Dial: NHS 26; *Dialog Zbawcy*, przeł. i oprac. W. Myszor, ŚSHT 36 (2003), s. 490-503.

ApcPl: *The Apocalypse of Paul*, ed. W. R. Murdock, G. W. MacRae, [w:] NHS 11, s. 47-63; *Apokalipsa Pawła*, przeł. i oprac. W. Myszor, [w:] ANT 3, s. 212-214.

1ApcJac : BCNH T. 17, s. 19-114; *The (First) Apocalypse of James*, ed. W. R. Schoedel, [w:] NHS 11, s. 65-103; *Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba*, przeł. i oprac. W. Myszor, ŚSTH 33 (2000), s. 58-67.

2ApcJac : BCNH T. 17, s. 115-181; *Pierwsza i druga Apokalipsa Jakuba*, przeł. i oprac. W. Myszor ŚSTH 33 (2000), s. 68-76.

ApcAd: BCNH T. 15; *Die Apocalypse des Adam* (NHC V, 5), übersetzt W. Beltz, [w:] NHD, s. 318-324; *Apokalipsa Adama*, przeł. i oprac. A. Kuśmirek, [w:] *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. M. Parchem, Kraków – Mogilany 2010, s. 201-228; M. Szmajdziński, *Apokalipsa Adama – wprowadzenie i przekład*, [w:] *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa*, red. M. Wróbel, Lublin 2000, s. 155-173.

ActPt: *The Acts of Peter and the Twelve Apostles*, ed. R. M. Wilson, D. M. Parrot, [w:] NHS 11, s. 197-229; *Dzieje Piotra i dwunastu apostołów* (NHC VI, 1, p.1,1-12,22), przeł. i oprac. W. Myszor, ŚSHT 29 (1996), s. 296-302.

Bronte: *Bronte: The Thunder: Perfect Mind*, ed. G. W. MacRae, [w:] NHS 11, s. 231-255.

Noema: *The Concept of our Great Power*, ed. F. Wisse, F. E. Williams, [w:] NHS 11, s. 291-323.

Plato, Republic 588b-589b, ed. J. Brashler, [w:] NHS 11, s. 326-339.

OgdEnn: *The Discourse on the Eight and Ninth*, ed. P. A. Dirkse, J. Brashler, D. M. Parrot, [w:] NHS 11, s. 341-373; NHC VI, 52,1 – 63, 2, przeł. i oprac. A. Dembska, [w:] *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło, Katowice 2009, s. 176-189.

OrHerm: *The Prayer of Thanksgiving*, ed. P. Dirkse, J. Brashler, [w:] NHS 11, s. 376-387; *Oratio*, przeł. i oprac. W. Myszor, [w:] W. Myszor, *Gnostycyzm...*, s. 164.

Nota skryby, NHC VI 65,8-14: *The Scribal Note. VI,7a: 65,8-14*, ed. D. Parrot, [w:] NHS 11, s. 389-393.

Ascl: *Asclepius 21-29*, ed. P. A. Dirkse, D. M. Parrot, [w:] NHS 11, s. 395-451.

AuthLog: *Authoritative Teaching*, ed. G. W. MacRae, [w:] NHS 11, s. 257-289.

ParShem: NHMS 72

2LogSeth: *Second Treatise of the Great Seth*, ed. G. Riley, NHMS 30, s. 129-199.

ApcPt: *The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3)*, ed. H. W. Havelaar, TU 144, Berlin 1999; *Apocalypse of Peter*, ed. M. Desjardins, J. Brashler, [w:] NHMS 30, s. 201-247; *Apokalipsa Piotra*, przeł. i oprac. W. Myszor, ANT 3, s. 214-224.

Silv: *The Teachings of Silvanus*, ed. M. Peel, J. Zandee, [w:] NHMS 30, s. 249-369.

StelSeth: *The Three Steles of Seth*, ed. J. M. Goehring, J. M. Robinson, [w:] NHS 30, s. 371-421.

Zostrianos: BCNH T. 24; *Zostrianos* (NHC VIII, 1), ed. B. Layton, J. H. Siebers, [w:] NHS 31, s. 7-225.

EpPt: *The Letter of Peter to Philip*, ed. M. W. Meyer, F. Wisse, [w:] NHS 31, s. 227-251; *List Piotra do Filipa (Epistula Petri ad Philippum, Nag Hammadi Codex VIII 2)*, przeł. i oprac. W. Myszor, VP 17 (1997), s. 419-423; *Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VII, 2)*, hrsg. H.-G. Bethge, TU 141, Berlin 1997.

Melchizedek: BCNH T. 28; *Melchizedek* (NHC IX, 1), przeł. i oprac. W. Myszor, SThV 24 (1986), s. 109-226.

OdNor: *The Thought of Norea*, ed. B. A. Pearson, S. Giversen, [w:] NHS 15, s. 87-99; *Oda o Norei (NHX IX, 2)*, przeł. i oprac. W. Myszor, SThV 24 (1986), s. 197-203.

TestVer: BCNH T. 23; *The Testimony of Truth*, ed. B. Pearson, S. Giversen, [w:] NHS 15, s. 101-203; *Das Zeugnis der Wahrheit (NHC IX, 3)*. „*Testimonium Veritatis*”, übersetzt U.-K. Plisch, [w:] NHD, s. 487-497; *Świadectwo prawdy*, przeł. i oprac. W. Myszor, SThV 265 (1987), s. 199-233.

Marsanes: BCNH T. 27; *Marsanes*, ed. B. Pearson, [w:] NHS 15, s. 229-347.

Inter: BCNH T. 34; *The Interpretation of Knowledge*, ed. E. H. Pagels, J. D. Turner, [w:] NHS 28, s. 21-88; *Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI, 1)*, hrsg., übersetzt und erklärt U.-K. Plisch (TU 142), Berlin 1996; *Die Auslegung der Erkenntnis (NHC XI, 1)*, übersetzt K.-U. Plisch, [w:] NHD, s. 511-519.

ExVal: *Exposé valentinien, textes liturgiques*, [w:] BCNH C. 6, s. 320-327; BCNH T. 14; *A Valentinian Exposition*, ed. J. D. Turner, E. Pagels, [w:] NHS 18, s. 89-172; *Valentinianische Abhandlung (NHC XI, 2)*, übersetzt W.-P. Funk, [w:] NHD, s. 520-528.

Allogenes: *Allogenes*, ed. A. C. Wire, J. D. Turner, O. S. Wintermute, [w:] NHS 28, s. 173-287.

Hyps: *Hypsiphrona*, ed. J. D. Turner, [w:] NHS 28, s. 269-279.

SentSex: *The Sentences of Sextus*, ed. F. Wisse, [w:] NHS 28, s. 295-327.

Protennoia: *Trimorphic Protennoia*, ed. J. Turner, NHS 28, s. 372-454.

Codex Berolinensis

Ch. Tuckett, *The Gospel of Mary*, Oxford 2007; *Ewangelia Marii Magdaleny*, przeł. i oprac. W. Myszor, ŚSHT 44 (2011), s. 207-220.

Codex Tchacos: **Codex Tchacos. Texte und Analysen**, hrsg. J. Brankaer, H.-G. Bethge, TU 161, Berlin – New York 2007; G. Wurst, *Weitere neue Fragmente aus Codex Tchacos. Zum „Buch des Allogenes“ und zu Corpus Hermeticum XIII*, [w:] *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, hrsg. E. E. Popkes, G. Wurst, Berlin 2012, s. 1-12; Z tego kodeksu EvJud za: *The Gospel of Judas: Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of 'the Betrayer's Gospel'*, ed. L. Jenott, Tübingen 2011; *Ewangelia Judasza*, przeł. i oprac. W. Myszor, Katowice 2006.

Codex Brucianus: NHS 13.

Codex Askebianus: NHS 9.

Pozostałe teksty koptyjskie

The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise Sahidic and Thebaic, vol 5. *The Epistles of S. Paul (continued)*, ed. G. W. Horner, Oxford 1920.

Schneute von Atripe, *De Iudicio* (Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV), a cura di H. Behlmer, Torino 1996.

Autorzy greccy i łacińscy

Acta Archelai

Hegemonius, *Acta Archelai*, hrsg. Ch. H. Beeson, GCS 16, Leipzig 1906.

Acta Justini et septem sodalium

The Acts of the Christian Martyrs, ed. H. Musurillo, vol. II, Oxford 2000, s. 42-61.

Acta Pauli

Dzieje Pawła, przeł. i oprac. M. Starowieyski, ANT, t. 2, s. 418-460.

Acta Petri

Actus Petei cum Simone, [w:] *Acta apostolorum apocrypha*, ed. J. Tischendorf, R. A.

Lipsius, M. Bonnet, Lipsiae 1891, s. 45-78.

Acta Thomae

Dzieje świętego Tomasza Apostoła, przeł. i oprac. L. Rzymowska, Wrocław 2002.

Ambrosius

Epistulae extra collectionem 1-1a: Ambrosius, *Epistulae et Acta*, CSEL 82.3, ed.

M. Zelzer, Vindobonae 1982, s. 145-179.

pseudo-Anthimus

De sancta ecclesia: Anthimi Nicomedensis episcopi et martyris *de sancta Ecclesia*,

[w:] G. Mercati, *Note di letteratura biblica e christiana antica*, Roma 1901, s. 87-98.

Aristoteles

Ethica Nicomachea, rec. I. Bywater, Oxonii 1962 (TLG).

Arrianus

Epistula ad Lucium Gellium, [w:] Epicteti *Dissertationes* ab Arriano digestae, ed.

H. Schenkl, Leipzig 1916 (TLG).

Asclepius

Asclepius, éd. A. D. Nock, traduit A.-J. Festugière, [w:] *Corpus Hermeticum*, t. 2, éd.

A. D. Nock, traduit A.-J. Festugière, Paris 1945, s. 260-401; *Asklepiusz czyli rozmowa*

z Hermesem Trismegistosem, przeł. K. Pawłowski, [w:] Apulejusz z Madaury, *O Bogu*

Sokratesa i inne pisma, przeł. i oprac. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 152-219.

Athenagoras

Supplicatio pro Christianis: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*.

O zmartwychwstaniu umarłych, przeł. i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 27-80.

Augustinus

De civitate Dei: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.

Barnabae Epistula

List Barnaby, BOK 10, s. 174-204.

Canon Muratori

Das muratorische Fragment und die monarchianistischen Prologe zu den Evangelien,

hrsg. H. Lietzmann, Bonn 1902.

Cicero

De finibus bonorum et malorum 65: Ciceron, *Zasady etyki epikurejskiej (problem najwyższego dobra I 13-72)*, [w:] Marek Tulliusz Cicero, *Wybór pism naukowych*,

przeł. K. Wiśłocka-Remerowa, oprac. M. Plezia, Wrocław 2006, s. 123-124.

Clemens Alexandrinus

Eclogae propheticae: Clemens Alexandrinus, vol. 3, ed. O. Stählin, L. Früchtel, O. Treu, GCS 17, Berlin 1970, s. 135-155 (TLG).

Epistula Clementis ad Theodorum: M. Smith, *Clement of Alexandria and the Secret Gospel of Mark*, Cambridge 1973, s. 448-452; *Tajemna Ewangelia Marka*, przeł. i oprac. M. Wojciechowski, [w:] ANT 1, s. 129-134

Excerpta ex Theodoto: SCh 23; Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, przeł. i oprac. P. Siejkowski, ŻMT 22, Kraków 2001.

Que dives salvetur: Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, przeł. J. Czuj, oprac. J. Naumowicz, [w:] Kraków 2012, s. 41-119.

Paedagogus: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, przeł. i oprac. M. Szarmach, Toruń 2012.

Protrepticus: SCh 2.

Stromata: Clemens Alexandrinus, vol. 2-3, ed. O. Stählin, L. Früchtel, O. Treu, GCS 15. 17, Berlin 1960, 1970 (TLG); Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, przeł. i oprac. J. Niemierska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Clemens Romanus

Ad Corinthios: Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, BOK 10, s. 45-87.

Corpus Hermeticum

1: *Poimandres*, przeł. i oprac. W. Myszor, SThV 15 (1977), s. 205-216.

4: *Corpus Hermeticum IV*, przeł. i oprac. W. Myszor, SThV 16 (1978), s. 189-196.

13: *Corpus Hermeticum XIII*, przeł. i oprac. W. Myszor, SThV 17 (1979), s. 245-256

14: *D'Hermes Trismegiste a Asclepios: sante de l'ame!*, éd. A. D. Nock, traduit A.-J. Festugière, [w:] *Corpus Hermeticum*, t. 2, éd. A. D. Nock, traduit A.-J. Festugière, Paris 1945, s. 220-227.

16 : *D'Asclepios au roi Ammon: Definitions*, éd. A. D. Nock, traduit A.-J. Festugière, [w:] *Corpus Hermeticum*, t. 2, éd. A. D. Nock, traduit A.-J. Festugière, Paris 1945, s. 228-241.

Didache

La Didachè: instructions des Apôtres, éd. J.-P. Audet, Paris 1958 (TLG); *Die Didache, erklärt*. K. Niederwimmer, Göttingen 1989; *Nauka dwunastu apostołów (Didache)*, BOK 10, s. 25-44.

Didaskalikos

Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, przeł. i oprac. K. Pawłowski, Kraków 2008.

Digesta

Digesta, ed. T. Mommsen, [w:] *Corpus Iuris Civilis*, vol 1, Berolini 1889.

Diogenes Laertius

Vitae philosophorum: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska [et al.], oprac. I. Krońska, Warszawa 1984.

Epicurea, ed. H. Usener, Lipsiae 1887.

2 Epistula Clementis

Homilia z II wieku zwana dawniej Drugim Listem do Koryntian św. Klemensa, BOK 10, s. 92-103.

Epiphanius

Panarion: Epiphanius, Bd. I, *Ancoratus und Panarion haer.* 1-33, hrsg. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915; *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book 1 (Sects 1-48)*, transl. F. Williams, NHMS 63, Leiden – Boston 2009.

Eunapius

Eunapii vitae sophistarum, ed. J. Giangrande, Roma 1956 (TLG).

Eusebius

De laudibus Constantini, [w:] *Eusebius Werke*, vol. 1, hrsg. I. A. Heikel, GCS 7, Leipzig 1902, s. 195-259.

Historia ecclesiastica: Sch 31 (TLG); Sch 41 (TLG); Sch 55 (TLG); Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, przeł. i oprac. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924.

Praeparatio evangelica: Eusebii Pamphilii *Evangelicae Praeparationis* libri XV, t. 1-4, przeł. E. H. Gifford, Oxonii 1903.

Galenus

De libris propriis: Claudii Galeni Pergameni *scripta minora*, vol. 2, ed. J. Marquardt, I. Mueller, G. Helmreich, Leipzig 1891, s. 91-124.

De differentia pulsuum, [w:] *Medicorum Graecorum opera quae extant*, t. 8, curavit C. G. Kühn, Lipsiae 1824, s. 493-765.

Gregorius Thaumaturgus

In Origenem oratio paneryrica: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesesa*, przeł. S. Kalinkowski, oprac. K. Bielawski, ŻMT 11, Kraków 1998.

Heracleon

Fragmenta: Herakleon, fragmenty, przeł. S. Kalinkowski, oprac. W. Myszor, SThV 19 (1980), s. 265-298; wydania patrz: Origenes, *Commentarii in Johannem*; Clemens Alexandrinus, *Stromata*.

Hermas

Pastor: *Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas*, hrsg. M. Whittaker, GCS 48, Berlin 1969; *Pasterz Hermasa*, BOK 10, s. 205-299.

Hermias Sozomenus

Historia ecclesiastica: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński, Warszawa 1980.

Hieronymus

Commentarii in Isaiam: ed. M. Adriaen, CCSL 73, Turnhout 1963 (LLT).

Epistulae 33: S. Eusebii Hieronymi *opera. Epistularum pars I: epistulae I-LXX*, rec. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, s. 253-259.

Hippolytus

Commentarium in Daniele, 4, 19: Hipolit Rzymski, *Komentarz do Daniela*, przeł. W. Myszor, [w:] Słomka, *Nowe proroctwo...*, s. 225.

Iamblichus

De vita Pythagorica: Iamblichi *de vita Pythagorica* liber, ed. U. Klein, Leipzig 1937 (TLG).

Ignatius

Ad Ephesios: *Do Kościoła w Efezie*, BOK 10, s. 113-119.

Ad Magnesios: *Do Kościoła w Magnezji*, BOK 10, s. 120-123.

Ad Philadelphios: *Do Kościoła w Filadelfii*, BOK 10, s. 132-135.

Ad Polycarpum: *Do Polikarpa*, BOK 10, s. 140-142.

Ad Romanos: *Do Kościoła w Rzymie*, BOK 10, s. 128-131.

Ad Trallianos: *Do Kościoła w Tralleis* BOK 10, s. 124-127.

Ioannes Damascenus

De haeresibus: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, przeł. i oprac. A. Zhyrkova, ŻMT 59, Kraków 2011.

Ioannes Lydus

De mensibus: Ioannis Lydi *liber de mensibus*, ed. R. Wuensch, Leipzig 1898 (TLG).

Irenaeus

Adversus haereses: SCh 100a-100b (LLT); SCh 210-211 (LLT); SCh 263-264 (LLT); SCh 280-281 (LLT); SCh 293-294; *Adversus haereses* 1, 29, 1, przeł. W. Myszor,

[w:] *Ewangelia Judasza*, przeł. i oprac. W. Myszor, Katowice 2006, s. 65; *Adversus haereses*, 4, 26, 3-4, przeł. W. Myszor, [w:] Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, oprac. H. U. von Balthasar, przeł. W. Myszor, BOK 16, Kraków 2001, s. 100. *Fragmentum Syriacum* 28, [w:] Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis *libros quinque adversus haereses*, t. 2, ed. W. W. Harvey, Cantabrigiae 1857, s. 457.

Iulianus

Epistulae 59, [w:] K. Koschorke, *Patristische Materialien zur spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, [w:] *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eight International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd-8th 1979)*, ed. M. Krause, NHS 17, Leiden 1981, s. 132-133.

Iustinus Martyr:

1 Apologia, [w:] *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, hrsg. E. J. Goodspeed, Göttingen 1915, s. 2-77 (TLG).

2 Apologia : 2 Apologia św. Justyna filozofa i męczennika. Pismo w obronie chrześcijan do senatu rzymskiego, przeł. i oprac. L. Misarczyk, [w:] BOK 24, s. 271-284.

Dialogus cum Tryphone: [w:] *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, hrsg. E. J. Goodspeed, Göttingen 1915, s. 90-265 (TLG); *Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. i oprac. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926, s. 97-351.

Lactantius:

De mortibus persecutorum, ed. J. L. Creed, Oxford, 1984.

Lucianus

De morte Peregrini: Lucian, vol. 5, London – Cambridge 1963 (Loeb Classical Library), s. 1-51.

Marinus

Vita Procli, rec. I. F. Boissonade, Lipsiae 1814.

Martyrium Polycarpi

The Acts of the Christian Martyrs, ed. H. Musurillo, vol. II, Oxford 1972, s. 2-20 (TLG).

Minucius Felix

Octavius: Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, przeł. i oprac. M. Szarmach, [w:] *Apologie*, red. E. Stanula, PSP 44, Warszawa 1988, s. 5-77.

Novum Testamentum

The Greek New Testament, ed. K. Aland [et al.], Stuttgart 1968.

Optatus

Tractatus contra Donatistas: Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, ks. I, przeł. A. Gołba, wstęp i kom. S. Longosz, VP 23 (2003), s. 433-459.

Ordo ecclesiastica apostolorum

The Apostolic Church Order. The Greek Text, with Introduction, Translation and Annotations, ed. A. Stewart-Sykes, Strathfield 2006.

Origenes

Origenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, przeł. i oprac. T. A. Zajkowski, SThV 5 (1967), s. 129-180.

Commentarii in Johannem: Origenes *Werke*. Bd 4, *Der Johanneskommentar*, hrsg. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903.

De principiis: Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996.

Homiliae in Jeremiam: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, przeł. i oprac.

S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983, s. 23-245.

Homiliae in Job: *Enarrationes in Job*, PG 17, Lutaetiae Parisorum 1857, kol. 57-104.

Homiliae in Lucam: Origenes *Werke*, Bd. 9, ed. M. Rauer, GCS 49, Berlin 1959.

Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza*.

Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich, przeł. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula (PSP 30), Warszawa 1983.

Contra Celsum: SCh 131 (TLG); SCh 136 (TLG); SCh 147 (TLG); SCh 150 (TLG).

De principis: Orygenes, *O Zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, oprac. H. Pietras, ŻMT 1, Kraków 1996.

Passio ss. Perpetuae et Felicitatis

SCh 417 (LLT).

Plinius Minor

Epistulae: C. Plini Caecili Secundi *Epistularum Libri Novem. Epistularum ad Traianum Liber*, ed. M. Schuster, Lipsiae 1958 (LLT).

Philodemus

Index Academiae: Academicorum philosophorum index Herculensis, ed. S. Mekler, Berolini 1902.

Plotinus

Enneades 2: Plotini *Opera*, vol. 1, ed. P. Henry, H.-R. Schwytzer, Leiden 1951, s. 145-253 (TLG); Plotyn, *Enneady I-III*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 159-242.

Plutarchus

Questiones convivales: Plutarchi Cheronensis *Moralia*, vol. 4, rec. G. N. Bernardakis, Lipsiae 1892, s. 1-395.

Porphyrius

Vita Plotini: Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*, przeł. A. Krokiewicz, [w:] Plotyn, *Enneady I-III*, przeł. i oprac. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 62-88.

Pseudoclementina

Die Pseudoklementinen, Bd 1, *Homilien*, ed. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke, GCS 42, Berlin 1969 (TLG); *Die Pseudoklementinen*, Bd 2, *Rekognitionen*, ed. B. Rehm, F. Paschke, GCS 51, Berlin 1965 (LLT).

Ptolemaeus:

SCh 24; List Ptolemeusza do Flory, przeł. M. Michalski, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 156-159.

Quintilianus

Institutio oratoria: Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*, przeł. i oprac. M. Brożek, Wrocław 1951.

Refutatio omnium haeresium:

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, PTS 25, Berlin – New York 1986 (TLG).

Rufinus

De adulteratione librorum Origenis: Rufin z Akwilei, *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*, przeł. i oprac. S. Kalinkowski, ŻMT 3, Kraków 1996, s. 107-117.

Seneca Minor

Epistulae: Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. O. Hense, Lipsiae 1938 (LLT).

Septuaginta

Septuaginta, vol. 1, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935.

Stobaeus

Anthologium: Ioannis Stobaei *Anthologium*, edd. C. Wachsmuth, O. Hanse, vol. 1-5, Berlin 1884-1912 (TLG).

Strabo

Geographica: Strabo, *The Geography*, vol. 1-8, przeł. H. L. Jones, Cambridge – London 1917-1932.

Tacitus

Agricola: Tacyt, *Żywot Juliusza Agrykoli*, przeł. S. Hammer, [w:] Tacyt, *Dzieła*, Warszawa 2004, s. 623-648.

Tatianus

Oratio ad Graecos: Tacjan Syryjczyk, Mowa do Greków, przeł. L. Misiarczyk, [w:] BOK 24, s. 301-366.

Tertullianus

Adversus Iudaeos, ed. E. Kroymann, CCSL 2, Turnhout 1954, s. 1339-1396 (LLT).

Adversus Marcionem, ed. E. Kroymann, CCSL 1, Turnhout 1954, s. 441-726 (LLT).

Adversus Valentinianos: SCh 280-281; Q. S. Tertulliani *Adversus Valentinianos*, text, translation and commentary M. T. Riley, Ann Arbor, Michigan 1971, diss,

http://www.tertullian.org/articles/riley_adv_val/riley_00_index.htm [1 marca 2013].

Apologeticum, ed. E. Dekkers, CCSL 1, s. 85-171 (LLT).

De anima: ed. J. H. Waszink, CCSL 2, Turnhout 1954, s. 781-869 (LLT)

De carne Christi, ed. E. Kroymann, CCSL 2, Turnhout 1954, s. 873-917 (LLT).

De cultu feminarum: SCh 173.

De praescriptione haereticorum, ed. R.F. Refoulé, CCSL 1, Turnhout 1954, s. 187-224 (LLT).

Pseudo-Tertullianus

Adversus omnes haereses, ed. E. Kroymann, CCSL 2, 1954, s. 1401-1410 (LLT).

Theodoretus

Graecarum affectionum curatio: SCh 57.1-2; Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, przeł. i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1981.

Haereticarum fabularum compendium, PG 83, Lutaetiae Parisorum 1864, col. 335-556.

Theophilius

Ad Autolycum: Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, przeł., i oprac L. Misarczyk, [w:] BOK 24, s. 367-486.

Traditio Apostolica

The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr, ed. G. Dix, H. reissued H. Chadwick, London – Ridgefield 1992; *Apostolic Tradition*, ed. Bradshaw [et al.], Augsburg Fortress 2002.

Vita Adae et Evae

A Synopsis of the Books of Adam and Eve, ed. G. A. Anderson, M. A. Stone, Atlanta 1999.

Vita Epiphanii

Vita Sancti Epiphanii Constantiae in Cypro Episcopis. Excerpta ex voce Joannis unius et ejus discipulis, [w:] PG, vol. 41, ed. J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1858, col. 23-116.

Zosimus

De omega: Zosimos of Panopolis, On the Letter Omega, ed. H. M. Jackson, Missoula 1973.

Autorzy etiopscy

1 Henoch: *I Księga Henocha*, przeł. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 144-189.

Autorzy syryjscy

Odes of Solomon, ed. J. Ch. Charlesworth, Missoula 1977.

Autorzy arabscy

Ibn Abi Usaibia, *The History of Physicians*, przeł. L. Kopf 1971 (tylko w maszynopisie, wersja on-line dostępna: http://www.tertullian.org/fathers/ibn_abi_usaibia_01.htm#GALEN [1 marca 2013])

Źródła papirusowe

Nag Hammadi C6, [w:] *Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, ed. J. W. B. Barns, G. M. Browne, J. C. Shelton, NHS 16, Leiden 1981, s. 139-141.

P. E. Kahle, *Bala'izah. Coptic Texts from Deir el Bala'izah in Upper Egypt*, vol. I, London 1954, s. 473-479.

P. Kell. Gr. 93, [w:] *Kellis Literary Texts*, vol I, ed. I. Gardner [et al.], Oxford 1996, s. 141-142.

P.Oxy. LXXVI, 5072 (*Uncanonical gospel ?*), [w:] *The Oxyrhynchus Papyri*, ed. D. Colomo, J. Chapa, London 2011, s. 1-19.

Opracowania

Alexander L., *The Living Voice: Scepticism towards the Written World in Early Christian and in the Graeco-Roman Texts*, [w:] *The Bible in Three Dimensions. Essays in celebration*

- of the Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, ed. D. J. A. Clines, S. E. Fowl, S. E. Porter, Sheffield 1990, s. 221-247.
- Alikin V. A., *Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development, and Content of the Christian Gatherings in the First to Third Centuries*, Leiden – Boston 2010.
- Armstrong A. H. A., *Plotinus and Christianity with Special Reference to 119[33]9,26-83 and V8[31]4,27-36*, [w:] SP 20. *Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987. Critica, Classica, Orientalia, Ascetica, Liturgica*, ed. E. A. Livingstone, Leuven 1989, s. 83-86.
- Ascough R. S., *Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities: Overcoming the Objections*, [w:] *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, hrsg. A. Gutsfeld, D.-A. Koch, STACH 25, Tübingen 2006, s. 149-183.
- Baaren Th. P. van, *Towards a Definition of Gnosticism*, [w:] *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, a cura di U. Bianchi, Leiden 1967, s. 174-180.
- Bagnall R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- Bagnall R. S., *Early Christian Books in Egypt*, Princeton – Oxford 2009.
- Bagnall R. S., *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkeley – London 2011.
- Bardy G., *L'Église romaine sous le pontificat de saint Anicet (154-155)*, RSR 19 (1927), s. 481-511.
- Bardy G., *<<Philosophie>> et <<philosophe>> dans le vocabulaire chrétien des premières siècles*, RAM 25 (1949), s. 97-108.
- Barnes T. D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.
- Bavelas A., *Wzory komunikacji w grupach zadaniowych*, przeł. J. Szmatka, [w:] *Elementy mikrosocjologii*, red. J. Szmatka, Kraków 1979, s. 210-229.
- Bell H. I., Thompson H., *A Greek-Coptic Glossary to Hosea and Amos*, JEA 11 (1925), s. 241-246.
- Beltz W., *Wie gnostisch sind die Gnostiker (gewesen)?*, [w:] *For the Children*, s. 231-245.
- Benko S., *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, VCh 21 (1967) s. 103-119.
- Benko S., *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.*, ANRW II, 23, 2, Berlin – New York 1980, s. 1055-1118.
- Bergmeier R., *„Königslosigkeit“ als nachwalentinianische Heilsprädikat*, NT 24 (1982), s. 316-339.

- Bethge H.-G., „*Der Brief des Petrus nach Philippus*” als Bestandteil von NHC VIII und Codex Tchacos. Beobachtungen und Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen und inhaltlich-sachlichen Verhältnis beider Paralleltex-te, [w:] *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, hrsg. E. E. Popkes, G. Wurst, Berlin 2012, s. 173-188.
- Bickermann E., *Ritualmord und Eselkult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik*, I, MGWJ 71 (1927), s. 171-187.
- Bisbee G. A., *The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study*, SC 3.3 (1983), s. 129-157.
- Bodel J., *Cicero's Minerva, Penates and the Mother of the Lares: An Outline of the Roman Domestic Religion*, [w:] *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. J. Bodel, S. M. Olyan, Malden – Oxford – Carlton 2008, s. 248-275.
- Böhlig A., *Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi*, [w:] *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, mit Beiträgen von A. Böhlig und F. Wisse, Wiesbaden 1975, s. 11-53.
- Brakke D., *The Body as/at the Boundary of Gnosis*, JECS 17 (2009), s. 195-214.
- Brakke D., *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge – London 2010.
- Brent A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of the Monarch-Bishop* (SVCh 31), Leiden – New York – Köln 1995.
- Brox N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme*, Salzburg – München 1966.
- Buckley J. J., *Libertines or not: Fruit, Bread, Semen and other Body Fluids in Gnosticism*, JECS 2 (1994), s. 17-21.
- Camplani A., *A proposito della pluralità linguistica nelle comunità cristiane dell'Egitto preislamico*, [w:] *Vie quotidienne e pluralité des langues. Plurilinguisme dans les chrétiens du Bas Empire*, a cura di E. Norelli, G. Aragione (w przygotowaniu).
- Cancik H., *Haus, Schule, Gemeinde: Zur organisation von <fremder Religion> in Rom (1. – 3. Jh. N. Chr.)*, [w:] *Gruppenreligionen im römischen Reich*, hrsg. J. Rüpke, Tübingen 2007, s. 31-48.
- Carrier H., *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, przeł. Z. Skórzyńska, K. Wróblewska, [w:] *Socjologia religii. Wprowadzenie*, oprac. F. Houtart, Warszawa 1962, s. 123-144.

- Charron R., *The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature*, VCh 59 (2005), s. 438-456.
- Cline R., *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden – Boston 2011.
- Coenen L., *Kirche*, [w:] *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, B. 2, Wuppertal 1979, s. 784-795.
- Colpe C., *Gnosis II (Gnosizismus)*, [w:] RAC 2, Stuttgart 1979, kol. 537-659.
- Crum W. E., *The Coptic Glosses*, [w:] *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on the Papyrus of the Greek Bible. Fasc. VI. Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus*, ed. F. G. Kenyon, London 1937, s. VII-XII.
- Crum W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939.
- Damme D. van, *Gott und die Märtyrer*, FZPT 27 (1980), s. 107-119.
- Dassmann E., *Hausgemeinde und Bischofsamt*, [w:] *Ämter und Diensten in den frühchristlicher Gemeinden*, Bonn 1994, s. 74-95.
- DeConick A. D., *The True Mysteries: Sacramentalism in the "Gospel of Philip"*, VCh 55 (2001), s. 225-261.
- DeConick A. D., *The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions*, VCh 57 (2003), s. 307-342.
- Dickey E., *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica and Grammatical Treatiess from the Begginings to the Byzantine Period*, Oxford 2007.
- Dillon J., *Jamblichus of Chalcis (c. 240-325)*, ANRW, II.36.2. s. 862-909.
- Dorandi T., *Organization and Structure of the Philosophical Schools*, [w:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, Cambridge 2002, s. 55-62.
- Doskocil W., *Exkommunikation*, RAC 7, Stuttgart 1969, kol. 1-22.
- Drury C., *The Pastoral Epistles*, [w:] *Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford 2001, s. 1220-1233.
- Duda J., *Koncepcja nauczania i wychowania we wczesnochrześcijańskiej szkole Orygenes*, VP 30 (2010), s. 171-182.
- Dunderberg I., *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*, New York 2008.
- Edwards M. J., *Neglected Texts in the Study of Gnosticism*, JTS 41 (1990), s. 26-50.
- Elze M., *Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert*, ZTK 71 (1974), s. 389-409.

- Emmel S., *Exploring the Pathway that Leads from Paul to Gnosticism. What is the Genre of The Interpretation of Knowledge (NHC XI, 1)?*, [w:] *Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag*, red. M. Faßnacht, A. Leinhäupl-Wilke, S. Lücking, Münster – Aschendorff 2003, s. 257-276.
- Emmel S., *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, [w:] *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, hrsg. Ch. J. Frey, E. E. Popkes, J. Schröter, Berlin – New York 2008, s. 32-49.
- Fallon F. T., *The Gnostics: The Undominated Race*, NT 21 (1979), s. 271-288.
- Faraone Ch. A., *Household Religion in Ancient Greece*, [w:] *Household and Family Religion in Antiquity*, ed. J. Bodel, S. M. Olyan, Malden – Oxford – Carlton 2008, s. 210-228.
- Festugiere A.-J., *Le <<logos>> hermétique d'enseignement*, [w:] A.-J. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*, Paris 1949, s. 28-50.
- Filson F. V., *The Significance of the Early House Churches*, JBL 58 (1939), s. 105-112.
- Finney P.C., *Did Gnostics Make Pictures?*, [w:] *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1., ed. B. Layton, Leiden 1980, s. 434-454.
- Fitzmyer J. A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 32, New Haven – London 2008.
- Fournet J.-L., *Une éthopée de Caïn dans le Codex des Visions de la Fondation Bodmer*, ZPE 92 (1992), s. 253-266.
- Förster N., *Marcus Magus, Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen 1999.
- Fredouille J.-C., *Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païennes*, REA 26 (1980), s. 207-213.
- Frend W. H. C., *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, JEH 5.1 (1954), s. 25-37.
- Gajewski W., *Ekklesia a okios w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7:24-27, Mt 24:45-51, Łk 15:11:32*, Gdańsk 2013.
- Gamble H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven – London 1995.
- Gardner I., *An Old Coptic Ostrakon from Ismant el-Kharab?*, ZPE 125 (1999), s. 195-200.
- Gianotto C., *Pouvoir et salut: quelques aspects de la << théologie politique >> des gnostiques et des manichéens*, [w:] BCNH E. 7, s. 339-355.

- Gilhus I. S., *Family Structures in Gnostic Religion*, [w:] *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphors*, ed. H. Moxnes, London 1997, s. 235-249.
- Gilles K. N., *Church*, [w:] DLNT, s. 194-204
- Goehring J. E., *The Provenance of the Nag Hammadi Codices once more*, SP 35 (2001), s. 235-253.
- Goehring J. E., *An Early Roman Bowl from the Monastery of Pachomius at Pbow and the Milieu of the Nag Hammadi Codices*, [w:] BCNH E. 7, s. 357-371.
- Goodman M., *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.
- Green H. A., *Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism*, VCh 31(1977), s. 169-180.
- Green H. A., *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology*, Numen 24, 2 (1977), s. 95-134.
- Green H. A., *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985.
- Greschat K., *Apelles und Hermogenes: Zwei Theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden – Boston – Köln 2000.
- Griggs C. W., *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C. E.*, Leiden – New York – København 1990.
- Grypeou E., *“Das vollkommene pascha”. Gnostische Bibelexegese und Ethik*, OBC 15, Wiesbaden 2005.
- Grzywaczewski J., *Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, VP 11 (1986), s. 543-554.
- Guarducci M., *Valentiniani a Roma: ricerche epigrafiche ed archeologiche*, MDAI.RA 80 (1983), s. 169-189.
- Guarducci M., *Ancora sui Valentiniani a Roma*, MDAI.RA 81 (1974), s. 341-343.
- Haar S., *Simon Magus, The First Gnostic?*, Beihefte zur ZNW, Berlin – New York 2003.
- Hafner J. E., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg – Basel – Wien 2003.
- [Rec.] Ch. Marksches, ZAC 9 (2005), s. 441-442.
- Harland P. A., *‘These people are... Men Eaters’: Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups*, [w:] *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. Essays in Honour of Stephen G. Wilson*, ed. Z. A. Crook, P. A. Harland, Sheffield 2007, s. 56-75.

- Harnack A. von, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Band II, Leipzig 1904.
- Harnack A. von, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, B. 1-2, Leipzig 1906.
- Harnack A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924.
- Harnack A. von, *Die Versuch der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine Theologie zu schaffen, oder: die akute Verweltlichung des Christentums*, [w:] *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. K. Rudolph, Darmstadt 1975, s. 142-173.
- Harris W. V., *Ancient Literacy*, London 1991.
- Hartenstein J., *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* (TU 164), Berlin 2000.
- Hartenstein J., *Spekulationen über ein altes Philippusevangelium*, ZAC 13 (2009), s. 62-75.
- Hedrick Ch. W., *Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library*, NT 22 (1980), s. 78-94.
- Hedrick Ch. W., *The Secret Gospel of Mark: Stalemate in the Academy*, JECS 11 (2003), s. 133-145.
- Helderman J., *Die Anapausis im Evangelium Veritatis. Eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes der Ruhe im Evangelium Veritatis und in anderen Schriften der Nag Hammadi-Bibliothek*, NHS 18, Leiden 1984.
- Holzhausen J., *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie*, JAC 44 (2001), s. 58-74.
- Holzhausen J., *Irenaeus und die Valentinianische Schule. Zur Praefatio von Adv. Haer. 1*, VCh 55 (2001), s. 341-355.
- Holzhausen J., *Über den Titel von Nag Hammadi Codex I, 3*, ZAC 7 (2003), s. 91-98.
- Hopkins K., *Christian Number and its Implication*, JECS 6 (1998), s. 185-226.
- Horst P., van der, *Silent Prayer in Antiquity*, Numen 41 (1994), s. 1-25.
- [Hosroev A.] Хосроев А. Л., *Ещё раз о термине гностик. I*, Hyperboreus 14 (2008), s. 91-117.
- [Hosroev A.] Хосроев А. Л., *Ещё раз о термине гностик. II*, Hyperboreus 15 (2009), s. 101-109.
- [Hosroev] Хосроев А. Л., *Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади* (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3), Moskva 1991.
- Howe L. T., *Plotinus and the Gnostics*, SC 9 (1992), s. 57-71.

- Hurtado L. W., *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids – Cambridge 2006.
- Isser S. J., *Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*, Leiden 1976.
- Itter A. C., *Esoteric Teaching in Stromateis of Clement of Alexandria* (SVCh 97), Leiden – Boston 2009.
- Iwersen J., *Gnosis und Geschichte. Gnostisches Ich- und Weltverständnis im Spiegel der Geschichte des östlichen Mittelmeerraumes von Alexander dem Großen bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert*, Hamburg 1994.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. W. Bielawski, Kraków 1997.
- Janßen M., *Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der gnostischen Gespräche des Auferstandenen*, [w:] *Studien zur Gnosis*, hrsg. G. Lüdemann, Frankfurt am Main 1999, s. 21-260.
- Jenott L., Pagels E., *Anthony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*, JECS 18 (2010), s. 557-589.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Jonge M. de, *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testament of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Leiden – Boston 2003.
- Kaler M., *The Prayer of the Apostle Paul in the Context of Nag Hammadi Codex I*, JECS 16 (2008), s. 319-339.
- Kaler M., *The Cultic Milieu, Nag Hammadi Collectors and Gnosticism*, SR 38 (2009), 427-444.
- Kalvesmaki J., *Italian versus Eastern Valentinianism?*, VCh 62 (2008), s. 79-89.
- Kastner K., *Zur Kontroverse über angeblichen Ketzer Florinus*, ZNW 13 (1912), s. 133-156.
- Kelhoffer J. A., *Basilides's Gospel and Exegetica (Treatises)*, VCh 59 (2005), s. 115-134.
- Khosroyev A. [=Hosroev], *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während des ersten Jahrhunderts*, Altenberge 1995.
- King K., *Approaching the Variations of the Apocryphon of John*, [w:] *After Fifty Years*, s. 105-137.
- King K., *Revelation of the Unknowable God with Text, Translation, and Notes to NHC XI, 3 Allogenes*, Santa Rosa 1995.
- King K., *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003.
- King K., *Judas and the Twelve*, [w:] K. King, E. Pagels, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, New York 2007, s. 33-57.

- King K., *Mystery and Secrecy in the Secret Revelation of John*, [w:] *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. C. H. Bull, L. I. Lied, J. D. Turner, NHMS 72, Leiden 2012, s. 61-85.
- Kippenberg H., *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*, „Numen“ 17 (1970), s. 211-231.
- Kippenberg H., *Gnostiker zweiten Ranges: zur Institutionalisierung gnostischen Ideen als Anthropolatrie*, „Numen“ 30 (1983), s. 146-173.
- Klauck H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981.
- Kloppenborg J. S., *Collegia and Thiasoi. Issues in Function, Taxonomy and Membership*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 16-30.
- Knox B. M. W., *Silent Reading in Antiquity*, GRBS 9 (1968), s. 421-435.
- Koffmane G., *Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, [w:] *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. K. Rudolph, Darmstadt 1975, s. 120-141.
- Koschorke K., *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX, 3)*, Leiden 1978.
- Koschorke K., *Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt in frühen Christentum*, ZThK 76 (1979), s. 30-60.
- Koschorke K., *Patristische Materialien zur spätgeschichte der valentinianischen Gnosis*, [w:] *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Eight International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd-8th 1979)*, ed. M. Krause, NHS 17, Leiden 1981.
- Kraft A., *Setting the Stage and Framing some Central Questions*, JSJ 32 (2001) s. 370-395.
- Kraft H., *Gnostische Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen haeretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg 1950, diss.
- Kraft H., *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?*, TZ 8 (1952), s. 434-443.
- Kraus Th. J., *Bücherleihe im 4. Jh. n. Chr. P.Oxy LXIII 4365 – ein Brief auf Papyrus und die gegenseitige Leihe von apokryph gewordener Literature*, „Biblos“ 50 (2001), s. 285-296.
- Krause M., *Die Texte von Nag Hammadi*, [w:] *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, hrsg. B. Aland, Göttingen, 1978, s. 216-243.

- Lampe P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1989.
- Layton B., *Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection*, [w:] BCNH E. 1, s. 190-217.
- Layton B., *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, [w:] *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L. M. White, O. L. Yarbrough, Augsburg Fortress 1995, s. 334-350.
- Layton B., *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect*, Wiesbaden 2000.
- Leeper E. A., *From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite*, VCh 44 (1990), s. 6-24.
- Létourneau P., *The Dialogue of the Savior as a Witness to the Late Valentinian Tradition*, VCh 65 (2011), s. 74-98.
- Leutzsch M., *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas"*, Göttingen 1989.
- Lewis N. D., *Apolytosis as Ritual and Sacrament: Determining a Ritual Context for Death in Second Century Marcosian Valentinianism*, JECS 17 (2009), s. 525-561.
- Lipsius R. A., *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien 1865.
- Lipsius R. A., *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Neu untersucht*, Leipzig 1875.
- Llewelyn S. R., *New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 7. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1982-83*, Marrickville 1994.
- Logan A. H. B., *Magi and Visionaries in Gnosticism*, [w:] *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. J. W. Drijvers, J. W. Watt, Leiden 1999, s. 27-44.
- Logan A. H. B., *The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult*, New York 2006.
- Löhr W. A., *Epiphaneus' Schrift Περὶ δικοιουσύνης (=Clemens Alexandrinus, Str. III, 6, 1 – 9,3)*, [w:] *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8 Juli 1993*, hrsg. H. Ch. Brennecke, Ch. Marksches, Berlin – New York 1993, s. 12-29.
- Löhr W. A., *Karpokratianisches*, VCh 49 (1995), 23-48.
- Löhr W. A., *Basilides und seine Schule: eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhundert* (WUNT 83), Tübingen 1996.
- Luttikhuisen G. P., *Sethianer?*, ZAC 13 (2009), s. 76-86.
- MacMullen R., *Second Church: Popular Christianity A. D. 200 – 400*, Atlanta 2009.

- MacRae G., *Prayer and Knowledge of Self in Gnosticism*, [w:] *Prayer in Antiquity and in Early Christianity. Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies Yearbook 1978-1979*, Tantur – Jerusalem 1981, s. 97-114.
- Magnusson J., *Rethinking the Gospel of Truth: A Study of its eastern Valentinian Setting*, Uppsala 2006.
- Mahé J.-P., *Le Témoignage véritable et quelques écrits valentiniens de Nag Hammadi*, [w:] BCNH E. 3, s. 233-242.
- Majercik R., *Porphry and Gnosticism*, CQ NS 55 (2005), s. 277-292.
- Malherbe A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge – London 1977.
- Marczewski M., *Posługa charytatywna diakona w kościele pierwszych wieków*, VP 16 (1996), s. 217-228.
- Marjanen A., 'Gnosticism', [w:] *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. S. A. Harvey, D. G. Hunter, Oxford 2008, s. 203-219.
- Marjanen A., *Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books*, [w:] *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, ed. C. H. Bull, L. I. Lied, J. D. Turner, NHMS 72, Leiden 2012, s. 87-106.
- Marschies Ch., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, WUNT 65, Tübingen 1992.
[Rec.] H.-M. Schenke, JAC 38, 1995, s. 173-177.
- Marschies Ch., *Valentinian Gnosticism: toward the Anatomy of a School*, [w:] *After Fifty Years*, s. 401-438.
- Marschies Ch., *Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zur Irenaeus, Haer. I, 30, 15 und Tertullian, Val. 4, 2*, VCh 51 (1997), s. 179-187.
- Marschies Ch., *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, ZAC 4 (2000), s. 225-254.
- Marschies Ch., *Gnosis. An Introduction*, London – New York 2003.
- Marschies Ch., *Valentinianische Gnosis in Alexandrien und Ägypten*, [w:] *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrine Tradition. Origene e la tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27-31 August 2001*, ed. L. Perrone, Leiden 2004, s. 331-346.
- Marschies Ch., *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007.

- Markschies Ch., *Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen? Oder: ein gescheiterter Denkversuch zum Thema Heil und Geschichte*, [w:] Ch. Markschies, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009, s. 83-112.
- Markschies Ch., *Gnostische und andere Bilderbücher in Antike*, [w:] Ch. Markschies, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009, s. 113-159.
- Markschies Ch., *Was wissen wir über den Sitz im Leben der apokryphen Evangelien?*, [w:] *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, hrsg. J. Frey, J. Schröter, Tübingen 2010, s. 61-90.
- Markschies Ch., *Individuality in Some Gnostic Authors: With a few remarks in the interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram*, ZAC 15 (2011), s. 411-430.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Mason S., *Philosophiai. Graeco-Roman, Judean and Christian*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 31- 58.
- Mastrocinque A., *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen 2005.
- Matthews S., *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford 2010.
- May G., *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*, SC 6 (1987/1988), s. 130-151.
- Mazur J., *Grupa społeczna* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. Z. Bokszański, Warszawa 1998, s. 260-267.
- McClure J., *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Forth to the Late Sixth Centuries*, JTS 30 (1979), s. 186-197.
- McCready W. O., *Ekklesia and Voluntary Associations*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 59-73.
- McKechnie P., *Flavia Sophe in Context*, ZPE 135 (2001), s. 117-124.
- Mead G. R. S., *The Gnostics. Fragments of Faith Forgotten. A Contribution to the Study of the Origins of Christianity*, New York 2007.
- Meeks W. A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven – London 2003.

- Mendelson W. M., *Some Notes on a Sociological Approach to Gnosticism*, [w:] *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, a cura di U. Bianchi, Leiden 1967, s. 668-675.
- Meyer M., *Gnōsis, Mageia, and the Holy Book of the Great Invisible Spirit*, [w:] *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, ed. A. Hilhorst, G. H. van Kooten, AJEC 59, Leiden – Boston 2005, s. 503-517.
- Montserrat-Torrents J., *La notice d'Hippolyte sur les Naasènes*, SP 17 (1983), s. 231-242.
- Montserrat-Torrents J., *The Social and Cultural Setting of the Coptic Gnostic Library*, SP 31 (1997), s. 464-481.
- Mortley R., Colpe C., *Gnosis I (Erkenntnislehre)*, RAC 2, Stuttgart 1979, kol. 446-537.
- Munier Ch., *Initiation chrétienne et rites d'onction (II^e – III^e siècles)*, ReSR 64 (1990), s. 115-125.
- Munz P., *The Problem of „The Soziologische Verortung des Antiken Gnosticismus“*, „Numen“ 19, 1 (1972), s. 41-51.
- Myszor W., *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, PO 120 (1981), s. 377-385.
- Myszor W., *Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte*, JAC 32 (1989), s. 72-88.
- Myszor W., *„Hieratike diakonia“ według Klemensa Aleksandryjskiego i gnostyków*, ŚSHT 22 (1989), s. 241-249.
- Myszor W., *Zapisy skrybów w rękopisach z Nag Hammadi*, VP 11-12 (1991-1992), s. 299-303.
- Myszor W., *Paweł Apostoł jako nauczyciel gnostyków?*, VP 29 (2009), s. 483-494.
- Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu*, SACHSN 11, Katowice 2010.
- Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi mit einem deutschen Index*, angefertigt F. Siegert, Tübingen 1982.
- Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis & Index*, ed. C. A. Evans, R. L. Webb, R. A. Wiebe, Leiden 1993.
- Naumowicz J., *Kryterium rozróżnienia „duchowny – świecki” w Tradycji Apostolskiej*, VP 22 (2002), s. 131-140.
- Navascues P. de, *Liturgy, Eschatology and Arithmology in the Gospel of Judas*, RSLR 44 (2008), s. 605-635.
- Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis & Index*, ed. C. A. Evans, R. L. Webb, R. A. Wiebe, Leiden 1993.

- Neymeyr U., *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Supplementum VCh 4, Leiden – New York – København 1989.
- Nicklas T., „Apokryph gewordene Schriften“? Gedanken zum Apokryphenbegriff bei Großkirchlichen Autoren und in einigen „gnostischen“ Texten, [w:] *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort*, ed. J. A. van den Berg [et al.], NHMS 74, Leiden – Boston 2011, s. 547-565.
- Nock A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.
- Orlandi T., *La patrologia copta*, [w:] *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1989, s. 457-502.
- Orlandi T., *Brevi considerazioni sull'ambiente linguistico e culturale dei testi c. d. di Nag Hammadi*, „Cassiodorus“, 1 (1995), s. 167-170, OrlandiWeb.
- Orlandi T., *Nag Hammadi Texts and the Coptic Literature*, [w:] *Colloque International L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi. (Laval, 29-31 May 2003)*, BCNH. E. 8, Leuven 2007, s. 323-334, OrlandiWeb.
- Pagels E., „The Demiurge and his Archons“: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?, HTR 1969 (1976), s. 301-324.
- Painchaud L., *The “Kingless Generation” and the Polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts*, [w:] *After Fifty Years*, s. 439-460.
- Painchaud L., Kaler M., *From the Prayer of the Apostle Paul to the Three Steles of Seth: Codices I, XI and VII from Nag Hammadi Viewed as a Collection*, VCh 61 (2007), s. 445-469.
- Painchaud L., *Le Codex Tchacos et les Codices de Nag Hammadi*, [w:] *Les textes de Nag Hammadi: histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino Del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. J. P. Mahé, P.-H. Poirier, M. Scopello, Paris 2010, s. 215-238.
- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1961.
- Pearson B. A., *Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi*, [w:] *Essays on Nag Hammadi texts in Honour of Pahor Labib*, NHS 6, Leiden 1975, s. 145-154.
- Pearson B. A., *Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus' Conception of Theurgy*, [w:] *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. R. T. Walls, J. Bregman, Albany 1992, s. 253-276.

- Pearson B. A., *Current Issues in the Study of Early Christianity in Egypt*, [w:] *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London 2004, s. 11-81.
- Pearson B. A., *Gnostic Iconography*, [w:] *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London 2004, s. 249-267.
- Pearson B. A., *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis 2007.
- Perkins Ph., *Christian Books and Sethian Revelations*, [w:] BCNH E. 7, s. 697-730.
- Pietras H., *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, VP 17 (1997), s. 61-75.
- Piwowarczyk P., *Rodowody heretyków jako kościelna kontrnarracja. Narodziny herezji*, [w:] *Teksty i interpretacje*, red. B. Bokus, Z. Kloch, Warszawa 2013, s. 214-231.
- Propozycje kongresu w Messynie w roku 1966 dotyczące badań gnozy*, przeł. W. Myszor, [w:] SACH 12 (1996), s. 5-8.
- Plisch U.-K., *Judasevangelium und Judasgedicht*, [w:] *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, hrsg. J. Frey, J. Schröter, WUNT 254, Tübingen 2010, s. 387-396.
- Podręczny słownik języka koptyjskiego*, oprac. A. Dembska, W. Myszor, Warszawa 1996.
- Poland F., *Geschichte der griechischen Vereinwesens*, Leipzig 1909.
- Pourkier A., *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris 1992.
- Quispel G., *The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic*, VCh 50 (1996), s. 327-352.
- Rankin D., *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995.
- Rasimus T., *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Leiden – Boston 2009.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reck R., *Kommunikation und Gemeindeaufbau – Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, Stuttgart 1991.
- Robinson J. M., *The Discovery of the Nag Hammadi Codices*, JCS 11 (2009), s. 1-21.
- Rouwhorst G., *The Gospel of Judas and Early Christian Eucharist*, [w:] „In Search of Truth”: *Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort*, ed. J. A. van den Berg [et al.], NHMS 74, Leiden – Boston 2011, s. 611-625.
- Rudolph K., *Der gnostische „Dialog” als literarisches Genus*, [w:] *Probleme der koptischen Literatur*, hrsg. P. Nagel, Halle (Saale), 1968, s. 85-106.
- Rudolph K., *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus*, [w:] *Gnosis und Gnostizismus*, hrsg. K. Rudolph, Darmstadt 1975, s. 510-553.
- Rudolph K., *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. Schluß*, TR 38 (1973), s. 1-25.

- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995.
- Rudolph K., *Das Problem einer Soziologie und „sozialen Verortung der Gnosis“*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 66-79.
- Rudolph K., *Zur Soziologie, sozialen „Verortung“ und Rolle der Gnosis in der Spätantike*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 80-89.
- Rudolph K., *Intellektuelle, Intellektuellenreligionen und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 90-102.
- Rudolph K., *Geheimnis und Geheimhaltung in der Antiken Gnosis und im Manichäismus*, [w:] *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, s. 220-243.
- Schenke H.-M., *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, [w:] *Studia Coptica*, hrsg. P. Nagel, Berlin 1974, s. 165-173.
- Schenke H.-M., *Der sogenannte Tractatus Tripartitus und die in Himmel Projizierte gnostische Anthropologie*, [w:] *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, hrsg. P. Nagel, Halle (Saale), 1979, s. 147-160.
- Schleich T., *Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vorkonstantinischen Christentums*, GWU 33 (1982), s. 269-296.
- Schmidt H., *Was hat der „Judasevangelist“ eigentlich gegen die Eucharistie?*, [w:] *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung*, hrsg. E. E. Popkes, G. Wurst, Berlin 2012, s. 71-98.
- Scholten C., *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, München 1987.
- Scholten C., *Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?*, ZNW 79 (1988), s. 244-261.
- Scholten C., *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer*, JAC 31 (1988), s. 144-172.
- Scholten C., *Die alexandrinische Katechetenschule*, JAC 38 (1995), s. 16-35.
- Schöllgen G., *Ecclesia Sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1984.
- Schöllgen G., *Hausgemeinde, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat*, JAC 31 (1988), s. 74-90.
- Scott A. B., *Opposition and Concession: Origen's Relationship to Valentinianism*, [w:] *Origeniana quinta*, ed. R. J. Daly, Louvain 1992, 79-84.

- Scott A. B., *Churches or Books? Sethian Social Organization*, JECS 3 (1995), s. 109-122.
- Sevrin J.-M., *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, BCNH. E. 2, Québec 1986.
- Siebert F., *Homily and Panegyric Sermon*, [w:] *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C. - A.D. 400*, ed. S. E. Porter, Leiden – New York – Köln 1997, s. 421-443.
- Słomka J., *Nowe prorocstwo. Historia i doktryna montanizmu*, SACHSN 4, Katowice 2007.
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-1965.
- Smith M., *History of the Term Gnostikos*, [w:] *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Vol. II, *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, SHR 41.2, Leiden 1981, s. 796-807.
- Smith R., *Ritual Power in Coptic Gnostic Texts*, [w:] *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, ed. M. Meyer, R. Smith, Princeton 1999, s. 59-76.
- Snyder H. G., *Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians*, London – New York 2000.
- Stark R., *The Rise of Christianity: A Sociologists Reconsiders History*, Princeton 1996
- Stebnicka K., *Didymos [2]*, [w:] P. Janiszewski, K. Stebnicka, E. Szabat, *Sofiści i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I-VII w.)*. *Słownik biograficzny*, Warszawa 2011, s. 130.
- Stegemann, E. W. i W., *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christentum in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997.
- Stewart-Sykes A., *Papyrus Oxyrhynchus 5: A Prophetic Protest from Second Century Rome*, SP 31, 1997, s. 196-205.
- Stewart-Sykes A., *Hermas the Prophet and Hippolytus the Preacher: the Roman Homily and its Social Context*, [w:] *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M. B. Cunningham, P. Allen, Leiden 1998, s. 33-62.
- Stewart-Sykes A., *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*, Leiden 2001.
- Stroumsa G. G., *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996.
- Stroumsa G. G., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, WUNT 112, Tübingen 1999.

- Sumney J. L., *The Letter of Eugnostos and the Origins of Gnosticism*, NT 31 (1989), s. 172-181.
- Szmatka J., *Małe struktury społeczne. Wstęp do mikrosocjologii strukturalnej*, Warszawa 2007.
- Szram M., *Udział wiernych świeckich w funkcjach współcześnie zastrzeżonych kapłanom urzędowym oraz w strukturach instytucjonalnych kościoła w ujęciu Orygenesesa*, VP 22 (2002), s. 141-149.
- Szram M., *Koncepcja komentarza biblijnego w epoce patrystycznej*, VP 23 (2003), s. 35-48.
- Tardieu M., Dubois J.-D., *Introduction a la littérature gnostique, I, Histoire du mot <<gnostique>>. Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945*, Paris 1986.
- Tardieu M., *Les gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16*, [w:] Porphyre, *La Vie de Plotin*, II, Paris 1992, s. 503-546.
- Tardieu M., *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Res orientales 9, Bures-sur-Yvette 1996, s. 7-114.
- Tardieu M., *Plotin citatuer du Zostrien*, nieopublikowany referat wygłoszony na konferencji *Thèmes et problèmes du traité 33 de Plotin contre les Gnostiques*, Paris, Collège de France, June 7-8, 2005.
- Theißen G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1983.
- Thomassen E., *Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi*, [w:] *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, éd. L. Painchaud, A. Pasquier, Québec – Louvain – Paris 1995, s. 243-259.
- Thomassen E., *Revelation as Book and Book as Revelation: Reflection on the Gospel of Truth*, [w:] *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Preceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of Nag Hammadi Discovery*, ed. S. Giversen, T. Petersen, J. P. Sørensen, Copenhagen 2002, s. 36-45.
- Thomassen E., *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, HTR 97 (2004), s. 241-265
- Thomassen E., *Gos. Phil.67 : 27-30: Not "in a Mystery"*, [w:] BCNH E. 7, s. 925-939.
- Thomassen E., *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, NHMS 60, Leiden – Boston 2006.

- Thomassen E., *Le valentinianisme à Nag Hammadi*, [w:] *Les textes de Nag Hammadi: histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque international réuni à Paris, le 11 décembre 2008 à la fondation Simone et Cino Del Duca et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Palais de l'Institut de France)*, éd. J. P. Mahé, P.-H. Poirier, M. Scopello, Paris 2010, s. 239-249.
- Thomassen E., *Baptism among the Valentinians*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, vol. II, ed. D. Hellholm [et al.], Beih. zu ZNW 176/II, Berlin – Boston 2011, s. 895-915.
- Tite Ph. L., *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse. Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*, Leiden – Boston 2009.
- Toynbee J. M. C., *Death and Burial in the Roman World*, London 1996.
- Treu K., *P. Berol. 8508: christliches Empfehlungsschreiben aus dem Einband des koptisch-agnostischen Kodex P. 8502*, AP 28 (1982), s. 53-54.
- Tripp D. H., *The 'Sacramental System' of the Gospel of Philip*, SP 17 (1993), s. 251-260.
- Tröger K., *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzer Glaube*, Freiburg – Breisgau 2001.
- Turner J. D., *Ritual in Gnosticism*, [w:] *Gnosticism and Late Platonism. Themes, Figures and Textes*, ed. J. D. Turner, R. Majercik, Atlanta 2000.
- Turner J. D., *Ritual in Gnosticism*, [w:] *Gnosticism and Late Platonism. Themes, Figures and Textes*, red. J. D. Turner, R. Majercik, Atlanta 2000, s. 83-139.
- Turner J. D., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, BCNH. E. 6, Québec – Paris – Louvain 2001.
- Turner J. D., *The Chaldean Oracles and the Metaphysics of the Sethian Platonizing Treatises*, ZAC 12 (2008), s. 39-58.
- Turner J. D., *The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian Parmenides Commentaries*, [w:] *Plato's Parmenides and Its Heritage. Vol. I. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, ed. J. D. Turner, K. Corrigan, Atlanta 2010, s. 131-172.
- Turner M. L., *On the Coherence of the Gospel according to Philip*, [w:] *After Fifty Years*, s. 223-250.
- Turner J. C., *Social Identification and Psychological Group Formation*, [w:] *The Social Dimension*, ed. H. Tajfel, Cambridge 1984, s. 518-538.
- Turowski J., *Socjologia. Male struktury społeczne*, Lublin 1993.
- Uro R., *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, London – New York 2003.

- Valantasis R., *Nag Hammadi and Ascetism: Theory and Practice*, SP 35 (2001), s. 172-190
- Watson F., *Beyond Suspicion: On the Authorship of the Mar Saba Letter and the Secret Gospel of Mark*, JTS 61 (2010), s. 128-170.
- Vinzent M., *Die frühchristlichen Lehrer, Gnostiker und Philosophen, und die Ziele ihres Unterrichts*, „Das Altertum” 41 (1996), s. 177-187.
- Walker-Ramisch S., *Graeco-Roman Voluntary Association and the Damascus Document: A Sociological Analysis*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 189-211.
- Weiß H.-F., διδάσκαλος, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I, hrsg. H. Baly, G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, kol. 764-769.
- Wetter G. P., *Die Altchristliche Liturgien: das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles*, Göttingen 1921.
- Williams M. A., *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996.
- Williams M. A., *Sethianism*, [w:] *A Companion to Second-Century Christian «Heretics»*, ed. A. Marjanen, P. Luomanen, Leiden – Boston 2005, s. 32-63.
- Williams M. A., Jenott L., *Inside the Covers of Codex VI*, [w:] BCNH. E. 7, s. 1024-1052.
- Wilken R. L., *Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics*, ChH 39 (1970), s. 437-458.
- Wilson S. G., *Voluntary Associations. An Overview*, [w:] *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ed. J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, London – New York 1996, s. 1-15.
- Wipszycka E., *Les confréries dans la vie religieuse de l’Egypt chrétienne*, [w:] *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, ed. D. H. Samuel, Toronto 1970, s. 511-525.
- Wipszycka E., *Biblioteka z Nag Hammadi a chrześcijańscy asceci*, KKM 46 (1998), s. 203-214.
- Wipszycka E., *The Nag Hammadi Library and the Monks. A Papyrologist’s Point of View*, JJP 30 (2000), s. 179-191.
- Wisse F., *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, VCh 25 (1971), s. 205-223.
- Wisse F., *Stalking those Elusive Sethians*, [w:] *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Vol. II. *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Leiden 1981, SHR 41.2, s. 563-576.

- Wisse F., *Indirect Textual Evidence for the History of Early Christianity and Gnosticism*, [w:], For the Children, s. 215-230.
- Witte B., *Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38*, Altenberge 1993.
- Wójtowicz H., *Terminologia kapłaństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej (aspekt filologiczny)*, VP 13-15 (1993-1995), s. 59-66.
- Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, hrsg. H. Förster, Berlin – New York 2002.
- Wucherpennig A., *Heracleon Philologus*, WUNT 142, Tübingen 2002.
- Wurst G., *Das Problem der Datierung der Sophia Jesu Christi und des Eugnostosbriefes*, [w:] *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, hrsg. J. Frey, J. Schröter, WUNT 254, Tübingen 2010, s. 373-386.
- Young W. D., *The Milieu of Nag Hammadi. Some Historical Considerations*, VCh 24 (1970), s. 127-137.
- Young F. M., *Did Epiphanius know what he meant by Heresy?*, SP 17 (1993), s. 199-205.
- Youtie H. C., „*Because They Do Not Know Letters*”, ZPE 19 (1975), s. 101-108.
- Zandee J., *L'exemplarisme du monde transcendant par rapport au monde visible dans le Tractatus Tripartitus du Codex Jung (Pages 51-140)*, RE 24 (1972), s. 224-228.
- Zarzeczny R., *Apokryficzny Dialogus Iohannis cum Iesu (ClApNT 27) jako gnostycka reinterpretacja dziejów patriarchów i komentarz do Hbr 7, 3*, VP 27 (2007), s. 291-306.
- Zazoff P., *Die antiken Gemmen. Handbuch der Archäologie*, München 1983.
- Zilling H. M., *Tertullian. Untertan Gottess und des Kaisers*, Paderborn – München – Wien 2004.
- Zmorzanka A. Z., *Kosmos i jego bogowie według Pistis Sophia IV 136*, VP 28 (2008), s. 1355-1369.

Indeks cytowań

Obejmuje tekst zasadniczy i przypisy. Jeśli cytat obejmuje dwie strony, podano stronę, na którą wypada jego początek

Autor	dzieło	miejsce	strona
	Acta Archelai	57, 5	234
	Acta Iustini	3, rec. A	72
		3, rec. B	72
		4, rec. A	73
		4, rec. B	72, 73
Anthimus (-pseudo)	De sancta Ecclesia	9	133
Aristoteles	Ethica Nicomachea	1160a	64
	Asclepius	1	70
	Canon Muratori	81-82	133
Cicero	De domo sua	109	62
Clemens Alexandrinus,	Epistula ad Theodorum	1, 24-25	15
		1, 27 – 2, 2	15
		2, 3-10	236
	Excerpta ex Theodoto	titulus	75
		22, 5	217
		24, 1	171
		42, 3	176
		76, 3	187
		77, 1	215
		78, 2	214
		80, 3	187
		84	214
	Stromata	1, 146, 1	235
		2, 36, 2	133
		2, 112, 3	234
		2, 114, 3	133
		2, 117, 5	17
		3, 1, 1	64
		3, 2, 2	234
		3, 6, 1	236
		3, 29, 3	64
		3, 59, 3	133
		3, 92, 1	64, 74
		4, 71, 1	74
		4, 81, 1	234
		4, 89, 1	133
		4, 89, 6	132
		4, 90, 1	132
		6, 52, 3	133
		6, 53, 2	234

		6, 106, 2	194
		7, 106, 4	234
Clemens Romanus	Ad Corinthios	7	176
	Corpus Hermeticum	16, 1	70
	Didache	7, 4	214
		11, 7-12	167
Epiphanius,	Panarion	24, 1, 1	235
		26, 3, 7	240
		26, 4, 2	240
		26, 4, 5-8	239
		26, 8, 1	12
		26, 11, 1	239
		26, 17, 8-9	49
		31, titulus	18
		31, 1, 6	74
		31, 2, 3	145
		31, 7, 1	49
		31, 36, 7	74
		35, 2, 3	74
		39, 1, 2	49
		40, 1, 6	49
		40, 2, 1-2	104
		40, 7, 4	12
		40, 7, 4-6	104
Eusebius	Historia ecclesiastica	3, 20, 5	186
		4, 7, 2	144
		4, 7, 7	234
		4, 29, 3	72
		5, 28, 5	134
		7, 30, 19	10
		10, 1, 8	67
Heracleon	Fragmenta	22	183
		23	138
		37	132
		44	138
		49	238
		50	144
Hermas	Pastor	8, 3	258
		17, 7-10	257
		43, 4-5	168
		43, 8-9	168
		72, 4	190
		99, 1	173
Hermias Sozomen	Historia ecclesiastica	1, 20	14
Hieronymus	Commentarii in Isaiam	17, 64	135
Iamblichus	De vita Pythagorica	23	69
Ignatius	Ad Trallianos	3, 1	78
Irenaeus,	Adversus haereses	1, praef. 2	44
		1, 4, 3	131
		1, 5, 6	197

		1, 6, 1	183
		1, 11, 1	18, 74
		1, 13, 3	169
		1, 13, 4	66, 170
		1, 13, 5	145
		1, 13, 7	9
		1, 20, 1	11
		1, 21, 3-4	219
		1, 21, 5	220
		1, 23, 1	190
		1, 23, 3	190
		1, 25, 3	235
		1, 25, 6	237
		1, 29, 1	18
		1, 30, 15	74
		1, 31, 2	44
		1, 31, 4	139
		2, praef., 1	18
		2, 19, 8	74
		2, 31, 1	45
		3, 4, 3	18
		3, 7, 1	228
		3, 11, 9	11
		3, 15, 2	14, 174
		3, 18, 5	144
		4, praef., 2	16
		4, 16, 3-4	258
		4, 26, 2	227
		4, 33, 9	144
		4, 35, 4	227
		5, 6, 1	169
Iulianus	Epistulae	59	130
Iustinus	1 Apologia	61, 2	214
		67, 3	226
		67, 3-4	133
	Dialogus cum Tryphone	1	71
		8	71
Lactantius	De mortibus persecutorum	48, 9	11
	Martyrium Polycarpi	1, 1	186
		16, 2	76, 169
	Novum Testamentum Dz	11, 20	77
		Dz	20, 8-9
		1 Kor	12, 4
			14, 3
			14, 4
			14, 29
			14, 31
		2 Kor	12, 10
		Ef	4, 11
			5, 19

		2 Tes	1, 4	185
			2, 3	190
		2 Tm	3, 10-11	185
			4, 5	226
	Ordo eccl. apostolorum		19	226
			22	257
Origenes,	Contra Celsum		1, 1	65
			3, 8	144
			5, 61	17, 163
			5, 63	238
			6, 24	9, 50
			6, 32	51
			6, 62	9
			8, 17	65
	De principis		4, 2, 3	14
	Homiliae in Job		80A	133, 234
	Homiliae in Lucam		1, 5	234
	P. ss. Perpetuae et Felicitatis		1, 5	125
Plotinus	Enneades		2, 9, 6	103
			2, 9, 10	103
			2, 9, 14	104
Philodemus	Index Academiae		22, 35 – 23, 2	69
Porphyrius	Vita Plotini		1	69
			2	70
			3	69
			4	69
			16	101
			17	69
			20	69
			26	69
Ptolemaeus	Epistula ad Floram		7, 9	14
Refutatio			6, 37, 6	133
			6, 37, 8	134
			6, 41, 1	222
			6, 41, 2	218, 219
			6, 42, 1	47
			6, 42, 2	74
			7, 55, 1	74
			10, 13, 1	74
Rufinus	De ad. lib. Origenis		7	75
	Septuaginta	Wj	24, 12	110
Tertullianus,	Apologeticum		39, 18	134
			47, 10	46
			50, 13	144
	Adversus Marcionem		1, 1, 7	46
	Adversus Valentinianos		1, 1	9, 143
			1, 4	14
			4, 3	140
			5, 1	46
			7, 3	11

		11, 2	75
		12, 2	142
	De baptismo	20, 1	214
	De carne Christi	2, 6	46
		17, 1	133, 135
	De cultu feminarum	1, 7, 2	47
	De praescriptione haer.	41, 2	143
		41, 2-7	141
		42, 1	142
		42, 2	142
		42, 10	78
Tertullianus (-pseudo)	Adversus omnes haereses	2, 5-6	93
		2, 7	80
Theodoretus	Graecarum afec. curatio	5, 49	67
	Vita Adae et Evae	36[52]	110
	Vita Epiphanii	64	50
Zosimus	De omega	1, 4	105
		10, 5	105

papirus **strona**
NagHammadi C6 27

Skrót nazwy kodeksu	numer kodeksu	strona i linijka kodeksu	strona
NHC	I	A 21-22	225
	I	B 8-9	225
	I	16, 31	200
	I	17, 28-29	200
	I	18, 15	203
	I	19, 17-20	175
	I	27, 34	201
	I	24, 25-28	201
	I	25, 21-25	201
	I	30, 14-16	202
	I	31, 4-3	203
	I	31, 30-31	202
	I	32, 32	202
	I	32, 35-26. 40	202
	I	33, 7-8	202
	I	43, 25	204
	I	43, 25-32	206
	I	44, 4	204
	I	44, 17-19	209
	I	46, 8-13	205
	I	48, 6-8	208
	I	49, 37 – 50, 16	206
	I	50, 17-18	203
	I	51, 1-3	179
	I	51, 5-6	179
	I	56, 32	179

I	57, 34-35	232
I	59, 5-6	179
I	66, 12-13	179
I	70, 8-14	193
I	70, 18-19	194
I	77, 8-9	179
I	79, 4-8	189
I	79, 16-23	189
I	79, 35 – 80, 11	189
I	83, 27-33	193
I	84, 8-10	191
I	86, 13-14	193
I	87, 24-26	193
I	92, 22 – 93, 14	199
I	94, 20-23	193
I	95, 31-36	195
I	96, 26-36	199
I	96, 38-39	193
I	97, 5-6	199
I	97, 16-19	182
I	98, 14-20	183
I	99, 8-11	189
I	100, 12-18	190
I	103, 24-25	189
I	105, 29-30	179
I	108, 20-23	191
I	114, 31-36	186
I	116, 13-20	195
I	117, 10-16	195
I	117, 15-16	179
I	118, 14-17	183
I	119, 20-25	184
I	120, 8-11	194
I	120, 29 – 121, 6	188
I	121, 34-35	185
I	122, 5-9	186
I	122, 12-30	183
I	122, 30	232
I	124, 7-10	179
I	124, 31-32	179
I	125, 1-5	197
I	125, 2-5	179
I	125, 15-18	197
I	126, 27	185
I	126, 32-34	185
I	127, 1-3	185
I	127, 28-36	186
I	128, 9-19	187
I	130, 1-3	179
I	130, 8-9	184

I	130, 8-10	179
I	130, 13	179
I	131, 15-16	179
I	131, 22 – 132, 3	191
I	132, 3-18	179
I	132, 20-28	198
I	133, 8-9	194
I	133, 22-25	196
I	134, 23-24	192
I	134, 27-30	192
I	135, 3-7	198
I	135, 14-16	185
I	137, 8	179
II	1, 1-4	85
II	27, 22	86
II	31, 28 – 32, 1	86
II	31, 31-32	13
II	32, 8-10	83
II	57, 3-8	223
II	58, 11	223
II	59, 2-6	212
II	67, 19-20	187
II	67, 27-30	210
II	75, 14-17	222
II	77, 2-6	211
II	81, 28	174
II	85, 32-33	211
II	86, 21	87
II	86, 21-22	87
II	97, 22-23	87
II	32, 8-10	83
III	40, 10-11	83
III	40, 12-13	94
III	43, 20	110
III	50, 9-10	94
III	63, 23-24	96
III	66, 26-27	96
III	67, 7-8	96
III	67, 8-10	96
III	67, 22-26	96
III	68, 1-3	95
III	68, 20-22	95
III	69, 6	94
III	69, 6-8	94
III	69, 18-20	94
III	90, 4-8	245
III	99, 18-19	246
III	99, 20-21	246
III	99, 22-24	246
III	119, 18	244

III	119, 14-18	247
IV	50, 1-3	94
IV	80, 11	96
V	44, 12-18	243
V	51, 15-17	244
V	59, 1-2	243
V	82, 19-20	98
V	83, 4-8	98
V	85, 22-26	97
VI	40, 5-9	40
VI	63, 33	70
VI	65, 8-14	30
VII	70, 21-22	254, 260
VII	70, 28-32	260
VII	71, 14-15	254
VII	72, 10-13	258
VII	73, 12-14	255
VII	73, 14-18	260
VII	74, 10-11	259
VII	74, 10-12	255
VII	74, 16-22	254
VII	75, 27-28	254
VII	76, 25-26	259
VII	76, 27-30	259
VII	77, 24-25	259
VII	77, 33 – 78, 1	255
VII	78, 5	254
VII	78, 15-17	259
VII	78, 17	259
VII	78, 18-19	254
VII	78, 31 – 79, 5	261
VII	79, 11-21	262
VII	79, 13-16	255
VII	79, 22-31	256
VII	80, 2-3	256
VII	80, 2-7	261
VII	80, 10-11	257
VII	80, 15-16	258
VII	81, 30	255
VII	81, 32 – 82, 1	255
VII	83, 15-19	260
VII	118, 10-23	107
VII	119, 5	108
VII	124, 6-8	109
VII	124, 10-11	108
VII	124, 17-18	108
VII	127, 28-32	31
VIII	1, 6-7	109
VIII	4, 15-16	110
VIII	4, 16-17	109

VIII	30, 13-15	110
VIII	130, 1-4.	110
VIII	130, 16-17	111
VIII	130, 24 – 131, 5	111
VIII	132, 16	247
VIII	132, 17-21	248
VIII	133, 1-5	248
VIII	137, 8-9	248
VIII	137, 23-25	248
VIII	138, 18-20	249
VIII	138, 20	249
VIII	140, 23-26	249
IX	1, 1	88
IX	5, 1	89
IX	5, 7-11	89
IX	5, 17-22	89
IX	16, 9-11	91
IX	16, 13-14	90
IX	16, 13	90
IX	16, 15	90
IX	27, 3-6	88
IX	27, 7-8	88
IX	31, 5-7	251
IX	31, 24-25	251
IX	33, 24 – 34, 7	251
IX	38, 27-29	251
IX	40, 2-4	251
IX	41, 30-31	251
IX	48, 2-4	251
IX	56, 1-5	252
IX	57, 6-8	252
X	1, 14-19	116
X	1, 19-23	113
X	2, 19-21	113
X	29*, 7	113
X	29*, 7-13	116
X	34*, 29 – 35*, 6	116
X	40*, 12-22	114
X	41*, 1-3	113
X	41*, 14-17	116
X	41*, 22-24	113
XI	1, 24-25	153
XI	2, 25-29	116
XI	2, 29-32	159
XI	5, 27-38	164
XI	6, 32-33	158
XI	6, 37-38	158
XI	7, 20	150
XI	7, 20-21	158
XI	9, 18-25	154

XI	15, 17-35	152
XI	15, 20	151
XI	15, 26-30	155
XI	15, 35-37	155
XI	15, 35 – 16, 1	166
XI	16, 18-28	155
XI	16, 31 – 17, 1	172
XI	16, 32-33	155
XI	17, 21-38	149
XI	18, 5-18	151
XI	18, 22-28	177
XI	18, 26-28	151
XI	18, 28 – 19, 1	156
XI	19, 15-22	174
XI	19, 31-34	151
XI	19, 35-36	151
XI	20, 24-28	157
XI	23, 32	212
XI	26, 34-35	212
XI	40, 11-20	215
XI	40, 24-29	216
XI	40, 30-34	217
XI	40, 38	218
XI	41, 10-11	218
XI	41, 13-15	217
XI	41, 21-22	218
XI	41, 22-23	218
XI	43, 18-19	219
XI	43, 20-21	222
XI	43, 36-38	222
XI	44, 35	221
XI	44, 36-37	222
XI	47, 6-9	118
XI	49, 38-39	119
XI	52, 23-25	118
XI	52, 25-28	118
XI	58, 37-38	119
XI	67, 24-28	119
XI	67, 33-35	119
XI	68, 16-23	118
XIII	38*, 24-26	100
XIII	38*, 28-29	100
XIII	41*, 22-23	99
XIII	44*, 30	99
XIII	45*, 16-20	99
XIII	46*, 35	99
XIII	50*, 7-8	99
XIII	50*, 21-24	99
	270, 7-9	115
	381, 6-9	242

CB	110, 9 – 111, 5	246
CBr	100, 19-23	242
	104, 6-7	35
	117, 23	35
	235, 7	105
	235, 14-23	105
CT	6, 4-6	248
	9, 8-11	249
	18, 28-29	209
	33, 1-6	91
	36, 1-4	93
	44, 12	92
	45, 19	92
	49, 5-6	92
	54, 7-8	92

Indeks imion własnych

Indeks obejmuje sam korpus tekstu, nie uwzględniając przypisów.

Imię	strona
Achamoth, postać z mitologii gnostyckiej	38
Adam	97-98
Addai	39
Adelfiusz, heretyk chrześcijański	101-102, 128
Aksionik, walentynianin	145
Akwila, towarzysz Pawła	10
Akwilinus, heretyk chrześcijański	101-102, 128
Aleksander, walentynianin	47, 141, 135
Aleksander z Afrodyzji, komentator Arystotelesa	181
Aleksander z Libii, bliżej nieznany autor starożytny	101
Allogenes, postać z mitologii gnostyckiej	101, 117, 119-120
Ameliusz, uczeń Plotyna	101
Ambroży, mecenas Orygenes	64, 139, 145
Ambroży z Mediolanu	12, 130
Ammoniusz, nauczyciel Plotyna	70
Amos	41
Anicet, biskup rzymski	237
Antoni, pustelnik	28
Apelles, uczeń Marcjona	72, 169
Arystoteles	68, 237
Autogenes, postać z mitologii gnostyckiej	119
Bagnall, Roger	41
Barbelo, postać z mitologii gnostyckiej	108-109
Barnes, Timothy	46
Basilikos, marcjonita	73
Bazylydes	45, 234-235, 252
Bethge, Hans-Gebhard	247
Brakke, David	5, 37-38, 80
Camplani, Alberto	41
Celsus	65, 163, 237-238
Charron, Regine	128
Demostratos, bliżej nieznany autor starożytny	101-102
Dositheos	9, 107
Dunderberg, Ismo	15, 146, 186, 192
Eleleth, anioł	87, 125
Emmel Stephen	34, 148
Empedokles	104
Epifanes, uczeń Karpokratesa	236, 239
Epifaniusz z Salamin	9, 12, 18, 34, 48-49, 104, 128-129, 145, 233- 235, 239-242, 270

Epigonos, uczeń Noeta	73
Festugiere, André-Jean	70
Filip, apostoł	247-248
Filip, ewangelista	226
Filokomos, bliżej nieznany autor starożytny	101-102, 127
Filumene, towarzysza Apellesa	169
Flora, adresatka listu Ptolemeusza	14-15, 142
Florynus, walentynianin	136, 259
Förster, Nicklas	171, 176
Freund, William H. C.	55, 267
Funk, Wolf-Peter	149, 154, 159, 161, 163, 212, 217
Galien	10
Gianotto, Claudio	61
Goehring, James	28, 107
Green, Henry A.	54-55, 269
Hafner, Johann E.	56, 269
Herakleon, walentynianin	138-139, 144-145, 238
Heraklit z Efezu	104
Harnack, Adolf von	46, 52, 142-143, 263
Havelaar, Henriette	254, 262
Hermes Trismagistos	40, 70
Hermas	124, 135, 165, 168, 173-174, 231, 254, 257-259, 265
Hieronim ze Strydonu	75, 145
Hipolit Rzymski	43, 47-48
Holzhausen, Jens	140
Homer	63
Hosroev, Aleksander	27-28, 31
Ignacy z Antiochii	77
Ireneusz z Lyonu	9, 11, 14-16, 18-19, 38, 44-48, 58, 66, 74-75, 83, 93, 123, 125, 131, 136-140, 144-145, 169-171, 174-175, 182, 218-224, 227-228, 230, 234-235, 237-239, 258, 264, 269
Iwersen, Julia	56, 263
Izajasz	41
Izydor, uczeń Bazylidesa	235, 250, 252
Jakub, brat pański	37, 243-244
Jamblich	104, 106
Janßen, Martina	85, 246
Jenott, Lance	29, 92-93
Jezus	15, 71, 85, 89, 91-93, 95, 121, 125, 152, 154, 164-165, 167, 175-176, 187, 192, 195, 196,

	202-203, 206, 208-209, 216-217, 222-223, 235, 237, 243-249, 254-260, 264
Jouel, postać z mitologii gnostyckiej	118
Judasz	91-93
Julian Apostata	130
Justyn Męczennik	16, 45-46, 65, 72-73, 136, 138, 169, 174, 226, 268
Kaiser, Ursula	87
Kaler, Michael	225
Kalikst, biskup rzymski	47
Kandyd, walentynianin	41, 75, 145
Karpokrates	236-237
King, Karen	20, 85, 118, 124
Kippenberg, Hans	60, 177
Klemens z Aleksandrii	15, 17, 50, 74, 134, 138, 141, 145, 171, 235-237, 239, 268
Kleomenes, uczeń Noeta	72
Koffmane, Gustav	51-53, 56, 266
Koschorke, Klaus	56, 147, 149, 160-161, 165, 169-170, 172, 257- 258, 260
Kraft, Heinz	52-54, 56, 238, 263, 267, 269
Layton, Bentley	204
Leeper, Elizabeth	215
Létourneau, Pierre	39
Leuttsch, Martin	168, 173
Lipsius, Richard	49
Löhr, Winfried	234, 239
Luttikhuizen, Gerard	121
Lydos, bliżej nieznan autor starożytny	101-102, 127
Łukasz, ewangelista	138
Mahé, Jean-Pierre	90, 250-251
Majercik, Ruth	103, 106
Marcjon	21, 72, 141, 169
Marcelina, karpokracjanka	237, 239
Marek, walentynianin	9, 38, 44, 47-48, 58, 66, 137, 145, 169-171, 176- 177, 208, 218-219, 222- 223, 229, 235
Mariusz Wiktoryn	111
Mariamne, postać eponimiczna	9
Marjanen, Antti	86, 118
Markschies, Christoph	20-22, 73, 130-132, 212, 269
Marsanes, postać z mitologii gnostyckiej	105-106, 113, 115, 117

Marsianos, patrz: Marsanes	
Marta, postać eponimiczna	9
Martiades, postać z mitologii gnostyckiej	105
Mateusz, ewangelista	138, 253, 256
Meeks, Wayne	6, 57
Melchizedek	90-91, 125
Messos, patrz: Mezos	
Meyer, Marvin	128
Mezos, postać z mitologii gnostyckiej	101, 117, 119
Miltiades, pisarz chrześcijański	46
Mitra	53, 56, 65
Mojżesz	110, 154
Montserrat-Torrents, José	29, 34
Myszor, Wincenty	225, 244, 257
Nagel, Peter	185
Neymeyr, Ulrich	204-205
Nicklas, Tobias	124
Nikotheos, postać z mitologii gnostyckiej	101, 105, 107, 128
Noet	73
Olimpiusz z Aleksandrii, filozof rzymski	104
Optat z Milewy	145
Orlandi, Tito	34, 42
Orygenes	9, 14, 50, 64, 73-75, 138-139, 145, 177, 180- 182, 226, 234, 268
Ozeasz	41
Pagels, Karen	28, 60, 149, 154, 170
Painchaud, Louis	147-151
Paweł, apostoł	10, 38, 76, 87, 124, 163-164, 166-167, 172, 175, 185, 225-226, 231
Pearson, Birger A.	20, 80, 90, 100, 108, 113, 115, 117, 146
Perkins, Pheme	110
Piotr, apostoł	49, 115, 248-249, 253- 256, 258-261
Pitagoras	237
Platon	30, 68, 70, 101, 235, 237, 267-268
Pliniusz Młodszy	65
Plisch, Uwe-Karsten	147, 149-150, 154, 157, 159, 161-164
Plotyn	22, 56, 69-70, 101-106, 127-129, 247, 268
Poirier, Paul-Hubert	115-116
Polikarp ze Smyrny	76
Porfiriusz z Tyru	101-104, 106-107, 112, 120, 127-129, 246, 264, 268
Posejdoniusz z Apamei	65

Potitus, marcjonita	73
Proklus, pisarz chrześcijański	46
Protennoia, postać z mitologii gnostycznej	99
Pryska, towarzysza Pawła	10
Ptolemeusz, walentynianin	14-15, 131, 137-138, 142, 144, 148
Rasimus, Tuomas	82
Reck, Reinhold	167
Rheginos, adresat <i>Hipostazy archontów</i>	204-209
Rodon, uczeń Tacjana	72
Rudolph, Kurt	13, 56, 84-85, 266
Rufin z Akwilei	75
Saklas, postać z mitologii gnostycznej	92
Scholten, Clemens	253
Scott, Alan	81-81, 267
Set, postać z mitologii gnostycznej	34, 89, 92-93, 95, 97, 105, 107-108, 110-112, 117, 120-121, 125-126 97, 121-122
Sevrin, Jean-Marie	46
Skapula, prokonsul Afryki	108
Smith, Richard	181
Snyder, H. Gregory	70, 235
Sokrates	135
Stewart-Sykes, Alister	73
Syneros, marcjonita	18, 74, 190
Szymon Mag	72-73, 136
Tacjan	15, 236
Teodor, adresat listu Klemensa Aleksandryjskiego	11, 130
Teodozjusz, cesarz rzymski	9, 11, 45-46, 58-59, 65- 66, 75, 78, 135, 140- 145, 169, 173, 226-228, 231
Tertulian	10
Teofil z Antiochii	59-60
Theissen, Gert	140, 155, 176, 214, 216
Theodot, walentynianin	140
Theotimus, walentynianin	131-132, 134, 146-147, 154, 157, 163-164, 171, 173, 178-179, 183-185, 188, 195-198, 210-112, 214, 215, 219-220, 223, 269
Thomassen Einar	147-150, 153-155, 158 160-161, 163-165
Tite, Philip	160
Tönnies, Ferdinand	65
Trajan	211
Tripp, David H.	38, 80-81, 99, 101, 106- 107, 110, 113-116, 119,
Turner, John	

Valantasis, Richard	127, 150, 154-155, 159, 161, 163, 210, 212 29
Veilleux, Armand	243
Walentyn	11, 18, 53, 64, 74, 139- 137, 143-145, 147, 171, 200, 227, 232, 246, 250, 252
Waldstein, Michael	84
Wiktor, biskup rzymski	136
Williams, Michael	19
Wisse, Frederik	43, 84
Wucherpennig, Ansgar	138-139
Zoroaster	101-102, 109, 128
Zosimos z Panopolis	105, 128
Zostrianos, postać z mitologii gnostyckiej	101, 109-111, 128

